التمهيد لقواعد التوحيد

الحمد لله الذي لا يحمد على نعمه إلا بنعمة منه متجددة. ولا يؤدى شكره على مننه إلا بمنة منه متزيدة. والصلاة على من خُتم به الرسالةُ وأُوضح به الدلالة، محمد سيد البشر وقائد الخير صلاةً لمرضاته جالبةً، ولشفاعته إيانا على ما ارتكبنا من موبقات الآثام واكتسبنا من مهلكات الأجرام كاسبةً.

وبعد: فقد طلب مني من فاز مع ارتقائه إلى أسنى درجة الإمارة والإيالة، واعتلائِه على أعلى ذروة السيادة والجلالة بالصلابة في الدين والتعصب للمذهب المستقيم، فما كاد له بحضرته كائدٌ من شيع البدع والضلالة وأتباع الغيّ وأشياع الجهالة إلا حملاه على مقابلة كيده بالتوهين وسعيه بالتخييب وإراقتِه دَمَه ببريق حُسامه وإذاقتِه إياه ما أتيح له من كأس حِمامه، والعطفِ على أهل الدين على وجهٍ ما اجتاز بها أحدٌ من أهل العلم وذوي الفضل إلا عقلته بها أياديه الغرُّ الجِسام، ومننُه البيضُ العظام، وقيّده بها إحسانُه وبره وامتنانه، ومن أُونس بالبر لم يتأبد، ومن وجد الإحسان قيدا تقيد، وبفضلٍ كثير قد تذللت له صعابُه وشواردُه، وانقادت لمراده نوافرُه وأوابده، فتبوّأ في أعلى قُلَلَه وتَزيّن بأبهى حلله، أن أكتب له عقيدة من سَلَفَ من مشايخ أهل السنة والجماعة -قدس الله أرواحهم- وأبيّن ما كانوا عليه من المذهب الحميد في علم التوحيد، فأجبته إلى ذلك ورأيت المبادرة إليه من اللوازم التي لا يجوز الإخلال بها، ولا يحل الإعراض عنها، ورأيت الأصوب في التدبير والأوجب في الرأي أن أذكر في كل مسألة ما يحتاج إلى ذكره من النكت التي لا مَغْمز لقَناتها، ولا مَقْرع لصَفاتها لتكون الفائدةُ أتم وأوفر والعائدةُ أعم وأكثر. وأسأل الله تعالى الذي لا يذود عن الزلل إلا عصمتُه وتسديدُه، ولا يوصل إلى البغية إلا توفيقُه وتأييده، أن يكرمني بعصمته، ويَمْنَحني من لطائف توفيقه وهدايته بفضله ورحمته.

فصل في إثبات الحقائق والعلوم

حقائق الأشياء ثابتة. والعلم بها متحقق. خلافاً للسوفسطائية، لأن من نفاها كان نفيه إياها تحقيقاً منه للنفي. فكان في نفيها ثبوتُها. وكان نافيه مثبتا. فكانت ثابتة ضرورة.

ثم أسبابُ العلمِ للخلقِ ثلاثةٌ: الحواسّ الخمس والخبر الصادق والعقل.

أما الحواس فهي: السمع والبصر والشم والذوق واللمس. وبكل حاسةٍ منها يُوقَف على ما وُضِعَتْ هي له. ولا وَجْهَ إلى إنكار وقوعِ العلمِ بها لِما أن من أنكر ذلك عَرَفَ هو بنفسه عنادَه ومُكابرتَه فضلا عن غيره. إذ العلم بها ثابت بطريق الضرورة. وجَحْدُ الضروريات مكابرة.

والخبر الصادق على نوعين:

أحدهما: الخبر المتواتر الثابتُ على ألسنة قومٍ لا يتصور تواطؤُهم على الكَذِبِ. وهو مُوجِبٌ للعلم الضروري. فإن العلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية ثابت ضرورة. ولا وجه لمن وقع له بها العلمُ إلى دفع ذلك عن نفسه.

والثاني: خبر الرسول المؤيّدِ بالمعجزة. وهو موجب للعلم الاستدلالي. والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات. وإنما الاختلاف بينهما أن الضروري يثبت بدون الاشتغال باكتسابه، والاستدلالي لا يثبت ما لم يوجد الاستدلال.

وأما العقل فهو سبب للعلم أيضا. ثم ما يثبت منه بالبديهة فهو ضروري أيضا، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه. وما يثبت بالاستدلال فهو اكتسابي. ولا وجه إلى إنكار كون العقل والنظر من أسباب العلم. فإن من دفع ذلك دفع بالاستدلال

العقلي. فكان نافيه مثبتا، فكان ثابتا ضرورة. إذ لا سبيل لنفيه إلا إثباته. ولأن من سلك طريقة النظر وراعى شرائط الاستدلال في المقدمات كلها أفضى به إلى العلم. وبإفضاء الشيء إلى الشيء يعرف أنه طريقه. والله الموفق.

فصل في إثبات حدث العالم

ثم إن العالم بجميع أجزائه محدث، إذ هو في القسمة الأولى ينقسم إلى قسمين: أعيان وأعراض. ونعني بالأعيان ما له قيام بذاته. وهو إما مركب وهو الجسم، وإما غير مركب وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الجوهر في عُرف أهل الكلام. ونعني بالأعراض ما لا قيام له بذاته، وتحدث في الأجسام والجواهر كالألوان والأكوان والطعوم والروائح.

ودليل ثبوت الأعراض أن الجوهر قد يكون ساكنا ثم يتحرك، وكذا على القلب. ولو لم تكن الحركة والسكون معنيين وراء ذات الجوهر، بل كانا راجعين إلى ذاته لكان في الأحوال أجْمَع ساكنا متجركا لوجود ذاته الموجب لهما. ولَمَا اختص كل صفة بحالة على حدة.

ثم الأعراض كلها حادثة. عُرف حدوث بعضها بالحس والمشاهدة، وحدوث أضدادها المنعدمة عند حدوثها بالدليل. فإنها لمّا قبلت العدمَ دل أنها كانت حادثة. إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز. فأما القديم فهو الواجب الوجود لذاته. فيكون مستحيل العدم. فيكون جواز العدم وتحققُه دليلَ الحدوث. وإذا كانت الأعراض كلها محدثة ويستحيل خلو الجوهر عنها. -إذ وجود جوهرين غير متفرقين ولا مجتمعين وتوهُّمُ جسم في مكان في حالة البقاء غير متحرك ولا ساكن محالٌ. وكذا خلو الجواهر عن الألوان كلها والطعوم والروائح مما يحيله العقل كما يحيل اجتماع المتضادين في محل واحد في وقت واحد، وإذا استحال خلو الجوهر

عنها استحال سبق الجواهر عليها لما أن في السبق الخلو، والخلو محال، فكان السبق محالا. فإذن لم تسبق الجواهرُ الأعراض، وما لم يسبق الحادث فهو حادث ضرورة لمشاركته المحدَث فيما كان لأجله محدَثا، وهو أن لوجوده ابتداءً. والله الموفق.

ودخل تحت هذه الدلالة جميع أجزاء العالم من السموات والأفلاك والنجوم السيارة وغيرها والأرضين وما فيها من البحار والجبال والنبات والجماد وغير ذلك.

فصل في أن العالَم له محدِث

ثم لما ثبت أن العالم محدث، المحدث ما كان جائز الوجود، وما كان جائز الوجود كان جائز العدم، وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته، فلم يكن اختصاصه بالوجود دون العدم -خصوصا بعد ما كان عدماً- إلا بتخصيص مخصص. ولهذا لا يثبت بناء بدون الباني، فلا بد من محدِث له أحدثه وخصه بالوجود. والله الموفق.

فصل في إثبات وحدانية الصانع

وإذا ثبت أن للعالم محدثا أحدثه وصانعا صنعه كان الصانع واحدا. إذ لو كان له صانعان لثبت بينهما تمانع. وذلك دليل حدوثهما أو حدوث أحدهما. فإن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص حياة، والآخر أراد أن يخلق فيه موتا، وكذا هذا في جميع المتضادين كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والسواد والبياض وغير ذلك؛ إما أن حصل مرادهما ووجد في المحل المتضادان. وهو محال في شخص واحد في حالة واحدة. وإما أن تعطلت إرادتهما ولم تنفذ، ولم يحصل في المحل لا هذا ولا ذلك. وهو تعجيزهما. وإما أن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر، وفيه تعجيز

من لم تنفذ إرادته. والعجز من أمارات الحدث. فإذا لم يتصور إثبات صانعين قديمين للعالم كان الصانع واحدا ضرورة. والله الموفق.

فصل في إثبات قِدَم الصانع

ثم إن صانع العالم قديمٌ، إذ لو يكن قديماً لكان حادثاً لِما أنه لا واسطة بين القديم والحادث، لأن القديم ما لا ابتداء لوجوده، والحادث ما لوجوده ابتداءٌ، إذ لا واسطة بين السلب والإيجاب، ولو كان حادثاً لافتقر إلى محدثٍ آخر، وكذا الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى، ولَصار حدوث العالم متعلقاً بما لا تصوُّر لثبوته، وما تعلق حدوثه بما لا تصور لثبوته يبقى على العدم، والعالَم موجود مشاهد وحدوثه ثابت بالدليل، فعُلم أن حدوثه لم يتعلق بما لا وجود له، فكان حدوثه متعلقاً بصانعٍ واحدٍ. والله الموفق.

فصل في أن صانع العالم ليس بعرض

ثم إن صانع العالم ليس بعَرَضٍ لِما أن العرض يستحيل بقاؤه، وما يستحيل بقاؤه لا يتصور أن يكون قديماً، وكذا العرض مفتقرٌ إلى محل يقوم به، وما لا قيام له بذاته يستحيل منه الفعل، وكذا كون العرض حيًّا قادراً عالماً محالٌ، وحدوث ما هو في نفسه محكمٌ مُتْقَن ممن ليس بعالم ولا قادر ولا حيٍّ محالٌ، والله الموفق.

فصل في أن صانع العالم ليس بجوهر

وكذا صانع العالم ليس بجوهر خلافاً لما يقوله النصارى؛ لأن الجواهر في اللغة عبارة عن الأصل. يقال للثوب إذا كان محكم الصنعة جيد الأصل: «إنه ثوبٌ جوهريٌ»، و«فلان من عنصر شريف وجوهر كريمٍ»، وسمي الجزء الذي لا يتجزأ جوهراً لكون البسائط التي تتركب منها المتركبات جاريةً مجرى الأصول لها، لتصور البسائط بدون التركب، واستحالة المتركبات بدون الأفراد التي هي

البسائط، وإن كانت الأفراد حادثةً لا عن أصل، والمتركبات حاصلةً على وصف التركّب في ابتداء أحوال وجودها.

ويستحيل أن يقال: إن الله تعالى أصل للمركبات تتركب هي منه، فلم يكن جوهراً. ولا يقال: إنه اسم للقائم بالذات، والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهراً لِما أنه ليس في لفظ الجزهر ما ينبئ عن القيام بالذات لغة، بل هو ينبئ عن معنى الأصل. وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة، وإخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه حدًّا له جهلٌ فاحشٌ، والله الموفق.

فصل في أن صانع العالم ليس بجسم

وكذا صانع العالم ليس بجسم؛ لأن الجسم اسم للمتركب. يقال: «هو أجسم من ذاك»، أي أكثر تركيا منه، فمن أطلق هذا الاسم وعنى به المتركب وزعم أنه تعالى متركب متبعض متجزئ كما ذهب إليه اليهود وكثير من الروافض كالجواربية والجواليقية والهشامية وكذا الحنابلة، فهو مخالف لنا في المعنى والاسم.

فنقول: معنى كثرة الأجزاء والتبعض والتجزي محال على الله تعالى؛ لأن كل جزء منه إما أن كان موصوفا بصفات الكمال فيكون كل جزء حيا قادرا عالما سميعا بصيرا مريدا، فيكون كل جزء إلها، فيكون فيه القول بآلهة كثيرة لا محالة، ويقع بين بعض الأجزاء والبعض تمانع، فيفسد القول بها كما يفسد القول بإلهين، بل هذا أولى؛ لأن القول بالاثنين لما كان باطلا فالقول بما لا نهاية لعدده من الآلهة أولى أن يكون باطلا لشمول دلالة البطلان للكل.

وإما أن كان غير موصوف بصفات الكمال، فيكون موصوفا بأضدادها، وذلك من أمارات الحدث، وهو محال. ولأن المتركب إما أن يكون طويلا وإما أن يكون

مربعاً وإما أن كان مخمسا وكذا المسدس والمسبع والمثمن إلى ما وراء ذلك، ولا وجه للقول بكونه على هذه الأشكال كلها لما فيه من الاستحالة، ولا بكونه على أحد هذه الأشكال على طريق التعيين لمساواة غيره من الأشكال إياه في الجواز، فاختصاصه بأحد الجائزات لن يكون إلا بتخصيص مخصص، وفيه إدخاله تحت قدرة غيره وهو من أمارات الحدث، والله الموفق.

ومن أطلق اسم الجسم على الله تعالى وعنى به القائم بالذات لا المتركب كما ذهبت إليه الكرامية وهو إحدى الروايتين عن هشام بن الحكم، فالخلاف بيننا وبينه في الاسم دون المعنى، وهو مخطئ لما أنه في اللغة اسم للمتركب، فمن أطلق هذا الاسم ولم يرد به معنى التركب فقد أمال الاسم عن موجبه لغة إلى غير موجبه، وهو معنى الإلحاد، ولو جاز ذا لجاز لغيره أن يسميه رجلا ويقول: عنيت به القائم بالذات، وكذا في كل اسم مستنكر، وتجويزه خروجٌ عن الدين، والامتناع عنه تناقض.

يحققه أن معنى الاسم لو كان ثابتا لامتنعنا عن إطلاق الاسم بدون الشرع الوارد به؛ لأنا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع؛ ولهذا لا نسميه طبيبا وإن كان عالما بالأدواء والعلل والأدوية، ولا فقيها وإن كان عالما بالأحكام، فإذا لم يكن الشرع بلفظ الجسم واردا وكان معناه الثابت لغة مستحيلا على الله تعالى كان إطلاقه ممتنعا.

فأما لفظة الشيء فقد ورد بها الشرع. قال تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] معناه أيضا ثابت؛ لأنه اسم للموجود الثابت بالذات، والله تعالى موجود وذاته ثابت، فإطلاق اسم الجسم -مع أن الشرع لم يرد به واستحال أيضا معناه قياسا على إطلاق اسم الشيء والشرع ورد به، ومعناه واجب غير مستحيل- على الله تعالى جهل فاحش، وقولُهم: إنا نقول: «إنه جسم لا كالأجسام»

كما تقولون: «إنه شيء لا كالأشياء» قولٌ فاسد؛ لأنهم إن نفوا بقولهم: «لا كالأجسام» معنى التركب أبطلوا قولهم: «إنه جسم» وصاروا مناقضين وصاروا قائلين: إنه جسم وليس بجسم، وإن لم ينفوا به معنى التركب لم ينفعهم قولهم: «لا كالأجسام».

فأما قولنا: «شيء لا كالأشياء» لا ننفي بقولنا: «لا كالأشياء» معنى الثبوت والوجود الذي هو مقتضى لفظة «الشيء» بل نفينا بقولنا: «لا كالأشياء» ما وراء مطلق الوجود من المعاني التي هي من دلالات الحدث كالجسمية والجوهرية والعرضية، فلم نَصِرْ بذلك مناقضين، وكان في قولنا: «لا كالأشياء» فائدة، على أنا لما عنينا بقولنا: «لا كالأشياء» نفى الجسمية فإلزامُنا بإطلاق لفظ ننفي به الجسمية أن نجوز إطلاق لفظة الجسم جهلٌ بحقائق الألفاظ والمعاني، والله الموفق.

فصل في استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة

وكذا يستحيل وصف الصانع القديم بالصورة واللون والطعم والرائحة.

أما الصورة فلأنها تحصل عن التركب، وتختلف باختلاف التركب كاختلاف صورة السيف والسكين والفأس والمر والقدوم وغير ذلك من الآلات المتخذة من الحديد، وكذا في الأشياء المتخذة من الخشب والخزف وغير ذلك؛ فيبطل القول بالصورة لبطلان القول بالتركب، وكذا الصور مختلفة واجتماعها عليه مستحيل، وليس البعض بأولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص، وانعدام دلالة المحدثات عليه بخلاف صفة العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة مع أضدادها، فإنها من صفات المدح والكمال وأضدادها نقائص، وكذا المحدثات تدل على هذه الصفات لا على أضدادها فلم توجد المساواة بينها وبين أضدادها فثبتت هي دون أضدادها بخلاف الصور، فلو اختص بشيء منها لكان بتخصيص مخصص، وهو من أمارات الحدث.

وكذا هذا الاعتبار في الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وبهذا يعرف فساد قول من زعم من الكرامية أن لله تعالى كيفية لا يعرفها إلا هو، لأنها عبارة عن الهيئات، والصور والألوان والأحوال، وكل ذلك محال على الله تعالى، والله الموفق.

فصل في إبطال التشبيه

ثم إن الصانع القديم جل ثناؤه لا يشبه العالم ولا شيئا من العالم بوجه من الوجوه؛ لأن المتشابهين هما المتماثلان، والمتماثلان: ما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده. إذ كل من اعتقد شيئا ما يقوم مقامه وينوب منابه ويسد مسده لا يمتنع أن يقول: «هما متماثلان» و«هما مثلان»، وإن اعتقد خلاف ذلك يقول: «ليس هذا بمثل لذلك ولا بمتماثل له«، ثم المتغايران إن كان ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه، وإن كان ينوب منابه ويسد مسده من بعض الوجوه فهما مثلان من ذلك الوجه. ثم إنما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده في وجه من الوجوه أنْ لو استويا في ذلك الوجه، إذ لو كان بينهما تفاوت فى ذلك الوجه لَما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده.

وإذا عرف هذا فنقول: إن الله تعالى لو كان مثلا للعالم أو لشيء من أجزائه من جميع الوجوه لكان هو تعالى محدثا من جميع الوجوه أو كان ما يماثله قديما من جميع الوجوه، ولو كان يماثله بوجه من الوجوه لكان هو تعالى محدثا من ذلك الوجه أو كان ما يماثله قديما من ذلك الوجه. والقول بحدث القديم من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه أو بقدم المحدَث من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه محال.

وبالوقوف على هذه الجملة يعرف بطلان قول المشبهة وعرف أيضا بطلان قول جهم وكثيرٍ من أوائل الفلاسفة وجميع القرامطة في امتناعهم عن إطلاق اسم

الشيء على القديم جل وعلا تحاميا عما يوجب التشبيه. إذ الشيء اسم للموجود فحسب ولا ينبئ إلا عن مطلق الوجود، ولا مساواة في الوجود بين القديم والمحدث؛ لأن القديم واجب الوجود، والمحدث جائز الوجود ولا يسد جائز الوجود مسد واجب الوجود، ولا على القلب، فإذن لا مساواة بين الوجود والوجوب، فلا مشابهة بينهما.

ثم نقول: إن امتعتم عن إطلاق اسم الشيء عليه فهل لذاته وجود أم لا؟ فإن قالوا: «لا»، فقد نفوه لانعدام الواسطة بين الوجود والعلم، وإن قالوا: «نعم»، قلنا: هل ثبتت المماثلة بين وجوده ووجود غيره؟ فإن قالوا: «نعم»، فقد أثبتوا المماثلة، فلم ينفعهم الامتناع عن إطلاق اسم الشيء، فإن قالوا: «لا»، قلنا: فَلِمَ وهما موجودان؟ فإن قالوا: لأنه واجب الوجود وغيره جائز الوجود ولا مساواة بين الواجب والجائز. قلنا: واسم الشيء ينبئ عن الوجود؛ إذ «لا شيء» عبارة عن العدم، والوجود ثابت، فهذا منكم منع عن إطلاق ما ثبت معناه، وهو فاسد.

ثم نقول: المماثلة لو ثبتت لثبتت في المعنى ثم الاسم ينبى عليه، فأما إذا انعدمت المماثلة في المعنى فلا تثبت بإطلاقنا الاسم على المسميَيْن ليست بينهما مماثلة؛ إذ لا أثر لإطلاق الاسم من المسمى على المسمى في إثبات المماثلة والمخالفة.

وبهذا يعرف خطأ القرامطة في امتناعهم عن إطلاق اسم الحي والقادر والعالم والسميع والبصير على الله تعالى خوفا عن لزوم التشبيه، لأن الحي منا حي بحياة هي عرض حادث مستحيل البقاء، والله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بحادثة ولا عرضٍ ولا مستحيل البقاء، فإذن لا ينوب أحدهما مناب الأخرى، وكذا العالِم منا عالم بعلم هو عرض مستحيل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع، وهو ضروري أو استدلالي.

والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل على المعلومات أجمع، وليس بعرض ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في سائر الصفات، فإذن الا مماثلة بين حياته تعالى وحياة الخلق، ولا بين علمه تعالى وعلم الخلق، ولا بين قدرته تعالى وقدرة الخلق.

واسم الحي والعالم والقادر لإثبات مطلق الحياة ومطلق العلم ومطلق القدرة، وثبوت هذه الصفات للقديم والمحدث لا يوجب المماثلة لما مر، فإطلاق الاسم لا يكون مثبتا للمماثلة، والله الموفق.

ولهذا قلنا: إن الله تعالى لا يوصف بالمائية، لأنها عبارة عن المجانسة وهي توجب المماثلة بين المتجانسين من حيث استواؤهما في الجنس، والله تعالى ليس بذي جنس، فلا يكون له مائية، وما روى أرباب المقالات عن أبي حنيفة «أن لله تعالى مائيةً لا يعرفها إلا هو» افتراءٌ عليه.

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدى رحمه الله تعالى كان من أشد الناس اتباعا لأبي حنيفة في الأصول والفروع جميعا، وهو نفى القول بالمائية. والله الموفق.

فصل في إبطال القول بالمكان

ثم إن صانع العالم جل ثناؤه لا يوصف بكونه متمكنا في مكان لِما أن القول بقدم المكان باطل إذ هو غير متمكن في الأزل، وقد أقمنا الدلائل على استحالة قدم غير الله تعالى، وإذا كان الله تعالى غير متمكن في الأزل ولا مماسّ للعرش فلو تمكن بعد ما خلق المكان لَتغير عما كان عليه، ولَحدثت فيه مماسةٌ، والتغير وقبول الحوادث من أمارات الحدث وهو مستحيل على الله تعالى؛ ولأن العرش محدود متناهٍ متبعض متجزئٌ.

ثم إن الله تعالى لو كان متمكنا في العرش لكان الأمر لا يخلو إما أن يكون أكبر من ساحة العرش، وإما أن يكون مثل ساحة العرش لم ينقص منها ولم يفضل عنها، وإما أن يكون أصغر منها.

والأول باطل، لأنه يوجب كونه متبعضا متجزئا وكان بعض منه متمكنا على العرش، وبعض منه غير متمكن، والقول بالتجزي باطل، لأنه مناف للتوحيد على ما بيّنّا، وكذا لو كان مقدّرا بمقدار العرش إذ لاقى كل جزء من أجزاء العرش جزءا منه، كذا لو كان أصغر من العرش، لِما أن قدر ما يلاقيه من العرش متعبض، فلاقى كل جزء منه جزءاً من الصانع وهو محال لِما مر من بيان منافاة التركب والتبعض والتجزي على القديم، وكذا إن كان مساويا لساحة العرش أو أصغر منه كان محدودا متناهيا، وهو من أمارات الحدث.

ثم نقول: سواء كان يفضل من أجزاء العرش أو يساويها أو أنقص عنها فهو متناه بجهة السفل، والتناهي من أمارات الحدث، وثبوت شيء منها على القديم محال، والله الموفق.

وتعلقُ الخصوم بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، وقوله: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: 16]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: 84] باطلٌ، لأنهم إن تمسكوا بظاهر كل آية منها لزم المحال، فإنه تعالى يكون على العرش حسب كون الملك على السرير ويكون في السماء حسب كون المظروف في الظرف، ويكون في الأرض أيضا مع كونه في السماء، والمحال مندفع، فالشرع لم يرد به.

فعلم أن الآيات كلها معدولة عن ظواهرها لئلا يتمكن التناقض والتدافع في كلام الحكيم الخبير، فيجب صرف كل آية منها إلى ما يليق بالربوبية، ولا تناقض حجةُ الله تعالى العقلَ ولا تعارض قولَه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ

الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]. إذ في هذه الآية نفي المماثلة بينه وبين شيء ما، والمكان والمتمكن فيه يتماثلان في القدر؛ إذ حقيقة المكان قدر ما يتمكن فيه المتمكن لا ما فضل عنه، فكان في الآية نفي المكان، وهذه الآية محكمة لا تحتمل تأويلا. وما تعلق به الخصوم من الآيات المتشابهة محتملة لوجوه كثيرة غير ممكنة الحمل على ظواهرها على ما قررنا، فإما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها على ما هو اختيار كثير من كبراء الأمة وعلماء أهل الملة، وإما أن نصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد ولا يناقض الآيةَ المحكمة، وكتب العلماء والتفسير والكلام مملوءة من تأويلها، وكتابنا هذا لا يسع لبيان ذلك. والله الموفق.

وبما مر من المعقول يعرف فساد قول من يثبت لله تعالى جهة، وإن امتنع عن القول بالمكان، لأن إثباته في الجهات أجمع متناقض، وتعيين جهة منها مع مساواة غيرها إياها بدون تخصيص مخصص باطل، والقول بتخصيص المخصص محال، وكذا لو كان بجهة من العالم لكانت بينه وبين العالم مسافة مقدرة، وقد يحتمل أزيد من ذلك أو أنقص منه، وتعيين قدر من ذلك لن يكون عند استواء كل من ذلك إلا بتخصيص المخصص. والله الموفق.

ورفع الأيدى إلى السماء عند الدعاء تعبد محض كالتوجه إلى الكعبة في الصلاة، ووضع الوجه على الأرض عند السجود وإن لم يكن هو تعالى في الكعبة ولا تحت الأرض، والله الموفق.

ولا يقال: نفيه عن الجهات الست إخبارٌ عن عدمه؛ لأن النفي عن الجهات الست إنما يكون إخبارا عن عدم ما لو كان في جهة منه، لا نفي ما يستحيل عليه أن يكون في جهة منه؛ لأن من نفى نفسَه عن الجهات الست لا يكون ذلك إخبارا عن عدمه؛ لأنه يستحيل أن يكون من نفسه بجهة، فكذا نفي القديم جل وعلا عن الجهات الست. والله الموفق.

فصل في إثبات الصفات

ثم لاشك أن صانع العالم حي عالم سميع بصير؛ لِما أن حصول هذا العالم البديع نظمُه المؤنَّقِ صورتُه المؤسَّسِ على الإحكام والإتقان صنعُه لن يتصور من موات ولا من عاجز جاهل، تقرّر ذلك في بدائه العقول حتى إن من توقع نسج ديباج منقش أو بناءَ قصر عالٍ أو تحصيلَ صورة بديعة من حجر أو شجر أو مُقْعَد أو أعمى لَتَسارعَ أرباب العقول السليمة بأول الوهلة إلى تسفيهه بلا مهلة، أو نسبتِه إلى العناد والمكابرة. ولأنه لو لم يكن موصوفا بما بينّا لكان موصوفا بأضدادها من الموت والعجز والجهل والعمى والصمم، وهذه الأضداد نقائص، وهي من أمارات الحدث، ويستحيل ذلك على القديم جل وتعالى، والله الموفق.

ثم لَما ثبت أنه حي عالم قادر سميع بصير ثبت أن له حياةً وعلما وقدرة وسمعا وبصرا. وكانت المعتزلة بإنكارهم هذه الصفاتِ ملتحقين بالمتجاهلة السوفسطائية، إذ القول بعالم لا علم له وقادر لا قدرة له كالقول بمتحرك لا حركة له، وساكن لا سكون له، وأسود لا سواد له. والقول بأن الله تعالى لا علم له بنا ولا قدرة له علينا شنيعُ محال، ولا تفاوت بينه وبين القول بأن الله تعالى ليس بعالم بنا ولا قادر علينا، والثاني كفر، فكذا الأول.

والقول بأنه عالم لا علم له به مناقضةٌ ظاهرة يحققه أن قولنا: «هو عالم قادر» إثباتٌ للعلم والقدرة؛ لِما أن قول من يقول: «ليس هو بعالم ولا قادر» نفيٌ للعلم والقدرة لا نفيٌ للذات، فمن أقر بكونه عالما قادرا وأنكر العلم والقدرة كان نافيا ما أثبته، ومثبتا ما نفاه، وهو مناقضة ظاهرة.

يحققه أن الأفعال المحكمة المتقنة إنما تحصل من ذات له علم وقدرة، لا من ذات يسمى عالما قادرا، فإنا لو سمينا حجرا حيا عالما قادرا لا يتأتى منه نسجُ الدبابيج، ونقشُ التصاوير، وبناءُ الأبنية الفاخرة وإن سميناه بذلك، ولو أن ذاتا له

حياةٌ وعلم وقدرة يتأتى منه الأفعال المحكمة المتقنة وإن امتنع الناس عن تسميته حيا عالما قديرا، فلو لم يكن لله تعالى حياة ولا علم ولا قدرة لَما تُصوَّر منه إيجاد هذا العالم البديع بما فيه من الأجرام العلوية والنجوم السيارة والأشخاص الحيوانية، وحيث حصلت به هذه الأشياء دل على أن له حياة وعلما وقدرة.

مع أن كتاب الله تعالى ورد بإثبات هذه الصفات، قال الله تعالى: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: 166]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: 255]، وقال: ﴿هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: 58]، فمن أنكر ما ورد به الكتاب وما أثبت الله تعالى ذلك لنفسه فقد كفر، ويقال لهم: أأنتم أعلم أم الله؟ فإن قالوا: نحن أعلم، فقد كفروا، وإن قالوا: لا، فقد أقروا للحق. والله الموفق.

وما تزعم المعتزلة: «أن الله تعالى لو كانت له هذه الصفات لكانت أغيارا له، وفيه إبطال التوحيد، والقول بأزلية غير الله تعالى» كلامٌ باطل، لأن الصفات ليست بأغيار لله تعالى، بل كل صفة لا هو ولا غيره، لأن الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه، وذلك في حق ذات الله تعالى وصفاته ممتنع؛ إذ ذاته أزلي وكذا صفاته، والعدمُ على الأزلي محال؛ فانعدم حد المغايرة فانعدمت المغايرة، كالواحد من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة لاستحالة بقائه بدونها أو بقائِها بدونه، إذ هو منها، فعدمها عدمه ووجودها وجوده، والله الموفق.

فصل في إثبات أزلية كلام الله تعالى

ثم إن الله تعالى متكلم بكلام واحد هو صفة له أزلية ليست من حبس الحروف والأصوات، وهي صفة منافية للسكوت والآفة، والله تعالى متكلم بها آمرٌ ناهٍ مخبر، وهذه العبارات دالة عليها، وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عبارات عن كلامه الأزلي القائم بذاته، وهو المعنيّ بقولنا: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق». ثم إنا نقول: «القرآن كلام الله تعالى مقروء بألسنتنا، محفوظ في

صدورنا، مكتوب في مصاحفنا غير حالّ فيها»، وتفسيره ما بيّنّا، وهذا كما نقول: «الله تعالى مذكور بألسنتنا، معبود في محاريبنا غير حالّ فيها»، وكذا يقال: «الله تعالى مكتوب على هذه الكاغدة»، ويراد به كتابة الحروف الدالة على ذاته، فكذا في القرآن. وهذه الحروف مخلوقة لأنها أصوات، وهي أعراض لا دوام لها، وهي قائمة بمحالّها التي هي اللسان واللهوات والحلق، وغيرُ المخلوق يعبر بما هو المخلوق.

وزعمت المعتزلة أن كلام الله تعالى مخلوق خلقه الله تعالى في محلّ فصار به متكلما، وقبل خلقه ما كان متكلما في الأزل.

وعندنا كان الله تعالى متكلما في الأزل بكلامه الأزلي القائم بذاته كما كان عالما قادرا بعلمه وقدرته الأزليَّيْن.

والدليل على أن كلام الله تعالى أزلي غير مخلوق أنه لو كان مخلوقاً لكان الله تعالى في الأزل متعريا عن الكلام، ولو كان متعريا عنه لكان لا يخلو إما أن كان متعريا عنه لذاته، وإما أن كان متعريا عنه لمعنى، فلو كان متعريا عنه لذاته لَما تصور صيرورته متكلما مع قيام الذات الموجب للتعري عن الكلام. ولو كان متعريا عنه لمعنى إما أن انعدم ذلك المعنى الموجب للتعري عن الكلام ثم قَبِل الكلام، وإما أن لم ينعدم. فإن لم ينعدم فكان حدوث الكلام ووجودُه مع وجود المعنى الموجب للتعري محالا. وإن انعدم المعنى الموجب للتعري ثبت أنه كان محدثا حيث قبل العدم، والذاتُ لا تخلو عن المعنى الموجب للتعري أو الكلام، والكلامُ حادث عند الخصم، والمعنى الموجب للتعري أيضا حادث، فلم يكن ذاته خاليا عن الحوادث ولا سابقاً عليها، فكان القول بحدوث الكلام: إما استحالة صيرورته صفةً لله تعالى، وفيه إبطال الأمر والنهي، وفي ذلك ارتفاعُ افتراض

الإيمان والطاعات وحرمة الكفر والمعاصي، وإبطالُ الشرائع بأسرها، وهو كفر محض.

وإما دلالة كونه تعالى محدثا وهو أيضا كفر صريح، ولأن كلامه لو كان محدثا لا يخلو إما أن حدث في ذاته كما تزعمه الكرامية، فيؤدي إلى كون ذاته محلَّ الحوادث، والقديم لا يكون محل الحوادث، فكان ذلك دليل حدوثه، وفيه تصحيح قول أصحاب الهيولى في قبول القديم الأعراضَ الحادثة، وهو كفر محض.

وإما أن حدث لا في محل، وهو محال؛ لأن الكلام المحدَث عرض، ووجود العرض لا في محل محال؛ ولهذا أبى العقلاء أجمع وجود سواد أو بياض أو حركة أو سكون أو اجتماع أو افتراق لا في محل، وبادروا إلى تسفيه من جوّزوا ذلك، ونسبتِه إلى العناد والمكابرة.

وإما أن حدث في محل آخر، فيكون حينئذ كلامَ ذلك المحل أو الموصوف بالصفات محالُّها التي تقوم بها لا موجِدها، ويشتق اسم الفاعل منها لمحالِّها لا لموجدها؛ ولهذا كان الأسود والأبيض والمجتمع والمفترق والساكن والمتحرك والحلو والمر والحامض، وغير ذلك من الأسماء المشتقة من المعاني هو المحالُّ دون موجدها، وعلى قياد كلام المعتزلة ينبغي أن يكون الميت المريض، الأسود الأبيض، المتحرك الساكن، المجتمع المفترق، الحار البارد، الحلو المر هو الله تعالى، ومن تفوّه به تسارع الناس إلى إراقة دمه، فمثله ما نحن فيه، والله الموفق.

وما تتعلق به المعتزلة أن كلامه تعالى لو كان أزليا لكان آمرا ناهيا في الأزل، والأمر والنهي للمعدوم سفهٌ اعتبارا بالشاهد، فإن من كان مِن زعمه أنه لو وُلد له ولد سمّاه زيدا ثم قال: «يا زيد اسقني»، والولد بعدُ لم يولد، فهو سفيه، فكذا في حق الغائب.

هذه شبهة واهية صادرة عن الجهل بالحقائق؛ وذلك لأن الأمر والنهي للمعدوم ليجب عليه الإقدام على المأمور به والانتهاء عن المنهي عنه للحال، سفه باطل، فأما الأمر له ليجب به الإقدام عند وجوده، والنهيُ له ليجب عليه الانتهاء عند وجوده فهو حكمةٌ وليس بسفه.

يحققه أن عند المعتزلة كان المنزَّل على النبي عليه السلام أمرا ونهيا لِمن كان موجودا ولِمن يوجد إلى انقضاء الدنيا وانقراضها، وكان كل من وجد وعقل وجب عليه الإقدام على أفعال والانتهاءُ عن أفعال بذلك الأمر والنهي، ولم يكن ذلك سفها ولا محالا لِما أن هذا الأمر كان ليجب على من وجد وبلغ وقت وجوده وبلوغِه لا للحال، وكذا النهي، فكذا هذا.

فأما في الشاهد فإنما كان ذلك كذلك لأن الأمر الحاصل من الآدمي عرض لا بقاء له، فلا يتصور الإيجابُ وقت وجود الأمر لكون المأمور معدوما، ولا وقتَ وجود المأمور لعدم الأمر؛ لاستحالة بقائه. وفيما نحن فيه الأمر بخلافه لوجوب بقاء كلام الله تعالى حتى إن في الشاهد لو قال الآمر للناس: «إذا ولد لي ولد فأمروه بأن يحسن بعدي إلى فلان من أقاربي، وأن يتصدق عني أحيانا ببعض ماله، ويذكرني بدعواته الصالحة»، وكان ذلك حكمةً ولم يكن سفها؛ لتصور وصول أمره إلى المأمور، وإن وجد بعد ذلك بمدة، فكذا هذا، وهو واضح بحمد الله تعالى.

وما يزعمون أن الله تعالى أخبر عن أمور ماضية كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: 58]، وقوله: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ﴾ [يوسف: ٧٠]، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ﴾ [إبراهيم: 126]، ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ﴾ [البقرة: 54]، وغير ذلك ولو كان إخباره عنها سابقا عليها لكان الإخبار قبل وجودها كذبا، فإن من قال: «يوم

الخميس جاءني زيد» - ولم يكن جاءه قبل ذلك، كان هذا الكلام منه كذبا وإن وجد المجيء بعد ذلك يوم الجمعة.

هذا كلام فاسد؛ لأن إخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان، بل هو مطلق إخبار، والمتعلق بالزمان هو المخبَر عنه، فإن كان لم يوجد بعد، كان الاخبار إخبارا أنه يوجد، وإذا وجد كان إخباراً أنه للحال موجود، وإذا انقضى كان إخبارا أنه وجد فيما قبل، والتغيرُ على المخبر عنه لا على الإخبار الأزلي، واعتبره بالعلم، فإنه تعالى كان في الأزل عالما أن آدم عليه السلام يوجد، وحين وجد كان عالما أنه للحال موجود، وحين انقضى كان عالما أنه كان قبل هذا موجودا، والتغيرُ على المعلوم لا على العلم عندنا، ولا على الذات عندهم، فكذا هذا.

يحققه أن الله تعالى قال: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: 16]، وقد دُعوا إلى ذلك ومضى، لأن المراد منه: إما دعاء الصديق رضى الله عنه إلى قتال بني حنيفة، وإنما دعاء عمر رضي الله عنه إلى قتال أهل فارس، والأمران جميعا كانا، ونحن نقرأ الآن بلفظ الاستقبال، ولا وجود له فيما يستقبل، فكان ذلك قبل الوجود إخبارا عن وجوده في المستقبل، ووقت وجوده كان إخبارا عن وجوده للحال، والآن يكون إخبارا أنه كان، فكذا هذا. والله الموفق.

فصل في أن التكوين غير المكون وأن التكوين أزلي وأنه تعالى لم يزل به خالقا

ثم التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع والإبداع أسماء مترادفة، يراد بها كلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الموجود. فتختص لفظة التكوين بالذكر لجريان التعارف بين أئمتنا الماضين رحمهم الله تعالى في استعمالها.

فنقول: التكوين صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر، وهو تكوين للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده، كما أن إرادته صفة أزلية تتعلق بها المرادات لوقت وجودها على الترتيب والتوالي، وكذا قدرته الأزلية مع مقدوراتها، فكان العالَم وكل جزء من أجزائه مخلوقا الله تعالى لدخولها تحت تكوينه الذي هو الخلق وحصولها به؛ كما هي معلومة لله تعالى لدخولها تحت علمه الأزلي، وهذا لأنا أثبتنا بالدليل أن العالم محدث، والله تعالى محدثه على ما قررنا، ولن يكون محدِثا له إلا وأن يكون حصوله بإحداثه، ولو لم يكن الإحداث صفة لله تعالى لَما كان العالم حادثا به، فلم يكن محدَثا مخلوقا له.

وقول أكثر المعتزلة وجميع النجارية والأشعرية «إن التكوين والمكون واحد» قول محال، وهذا لأن القول باتحاد التكوين والمكون كالقول بأن الضرب هو عين المضروب، والكسر عين المكسور، والأكل عين المأكول، وفساد هذا ظاهر يعرف بالبديهة فكذا هذا.

ولأن التكوين لو كان هو المكوَّن وحصول المكون بالتكوين لكان حصول المكون بنفسه لا بالله تعالى، فلم يكن الله تعالى خالقا للعالم، بل كان العالم وكل جزء من أجزائه خالقا لنفسه، إذ حصوله بالخلق وخلقه بنفسه، وكذا يكون عينه خالقا وعينه مخلوقا، فهو الخالق وهو المخلوق، وهذا مع ما فيه من تعطيل الصانع، وإثبات الغنية عنه، وإبطال تعلق المخلوقات به مع هذا كله هو محال؛ إذ القول بكون المخلوق خالقا لنفسه، وكون الخالق مخلوقا لنفسه لا يخفى فساده.

ولأن التكوين لو كان هو المكوَّن لم يكن من الله تعالى إلى العالم شيء يوجب كونَه خالقا للعالم وكونَ العالم مخلوقا له سوى أن ذات الباري أقدم من العالم، وكونُ ذات أقدم من غيره لا يوجب كونَ الثاني مخلوقا للأول إذا لم يكن منه فيه صنع، أو لأن لله تعالى قدرةً على العالم، وثبوت القدرة لا يوجب حصول المقدور،

وما لم يحصّله القادر، فيكون في القول به إخراج الله تعالى من أن يكون خالقا للعالم، وإخراج العالم من أن يكون مخلوقا الله تعالى، والقول به كفر.

ولأن التكوين لو كان هو المكون والمكون غير قائم بذات الله تعالى فلم يكن الله تعالى مكوِّنا بتكوين ليس بقائم به، ولهذا أنكرنا نحن والأشعرية على المعتزلة قولهم: «إن الله تعالى خلق كلامه في محل فصار به متكلما»، وقلنا: لو خلق الكلامَ في محل لكان المتكلم هو المحل لا الله تعالى كما أن الأسود بالسواد هو محل السواد لا غيره وإن أوجده غيرُه، وكذا هذا في سائر الصفات، فكذا هذا.

وهذا من الأشعرية مناقضة ظاهرة يحققه أن حصوله لَمّا كان بتكوين هو نفسه كان حصوله على هذا التدريج بنفسه لا بغيره، وما لم يفتقر في حصوله إلى غيره كان قديما، فالقول بما قاله أولئك يؤدي إلى القول بقدم العالم، وهو كفر.

والذي يؤيد هذا أن لونا ما وهو سواد لما كان مخلوقا وهو بعينه خَلْق لاتحاد الخلق والمخلوق وهو بعينه لون وسواد، فإذن هو لون وسواد وخلق، وهو غير قائم بذات الله تعالى، فلو كان الله تعالى به خالقا وإن لم يكن قائما بذاته لكان به متلوِّنا أسود وإن لم يكن قائما به، ولو استحال أن يكون متلونا به أسود به، لأنه لم يقم به، استحال أن يكون خالقا به، لأنه لم يقم به، ومن جعله خالقا به وإن لم يقم به، ولم يجعله متلونا أسود به، لأنه لم يقم به، لم يكن أولى ممن يقلب الأمر، فيقول: هو متلون به أسود، وإن لم يقم به، وليس بخالق به؛ لأنه لم يقم به، وفي هذا ركوب المحال، والتفرقة بغير الفرق، وفيه إما إبطال كونه خالقا لشيء ما البتة، وإما جواز وصفه بكونه متلونا أسود أبيض، ساكنا متحركا، مجتمعا متفرقا حلوا مرا لاطراد هذا الإلزام في الأغراض كلها، وذلك كله كفر. وبالله العصمة عن كل ضلالة.

والذي يحقق هذا الإلزام أن من كان موصوفا بإحدى معاني صفة كان هو الموصوف بما وراء ذلك، فإن الكلام متى كان خبرا صدقا فأي ذات كان به متكلما كان به مخبرا صادقا، وكل من كان به صادقا كان به مخبرا متكلما، فكذا لما كان هذا لونا سوادا خلقا كان كل من كان به متلونا كان به أسود خالقا، وكذا على القلب، والقول به باطل على ما مر.

ثم نلزم هذا في حق محل السواد أنه لما كان متلونا به وأسود به ينبغي أن يكون خالقا به لِما أن الخلق قام به، وفيه جعل محل السواد خالقا للسواد وهو إلحاد محض، عصمنا الله تعالى عن ذلك، ووراء هذه دلائل يضيق كتابنا هذا عن إيرادها فيه.

وإذا ثبت بما مر استحالة كون التكوين والمكون واحدا دل أنه غير المكون، فبعد ذلك إما أن يكون التكوين حادثا، وإما أن يكون أزليا، ولا وجه لكونه حادثا، لأنه لو حدث بإحداث للزم في الثاني مثله، وكذا في الثالث والرابع، وهو محال لامتناع ثبوت نهاية ما لا نهاية له، وحصولُ العالم متعلق بحصوله، وما عُلّق حصوله بما يستحيل ثبوته لا يتصور حصوله، والعالم حاصل في الحس والمشاهدة فكان القول بذلك باطلا، فبطل قول معمر أحد رؤساء المعتزلة، ولو حدث لا بتكوين لجاز ذلك في جميع العالم، وأدى القول به إلى إبطال القول بالصانع، فبطل به قول كل مخالف لنا في المسألة.

ولأن التكوين لو كان حادثا لكان لا يخلو إما أن حدث لا في محل كما ذهب إليه ابن الراوندى وبشر بن المعتمر، وهو محال لِما مر أن قيام الصفة لا في محل محال، ولأنه لو وجد لا في محل لم يكن الله تعالى بكونه مكونا خالقا به أولى من غيره، وإما أن حدث في محل آخر سوى ذات البارى كما هو المروي عن أبي الهذيل العلاف أن تكوين كل جسم قائم به وهو محال؛ لأن التكوين لو كان قائما

بمحل لكان المكوِّن الخالق ما قام به التكوين، لا الله تعالى كما في سائر الأعراض، ولأن هذا مما يستحيل في الأعراض لما أن قيام التكوين بالعرض محال، فلم تكن الأعراض على هذا مخلوقة لله تعالى وهو باطل. وإما أن حدث في ذات الله تعالى كما تقوله الكرامية، وهو باطل؛ لأن القديم لن يكون محلا اللحوادث لِما مر أن قيام الحوادث بذات دليلُ حدوث ذلك الذات، وذات الله تعالى منزّه عن الحوادث، وثبوت دليل الحدوث في حقه ممتنع، والله الموفق.

وإذا ثبت بما مر من الدلائل أن التكوين غير المكون وامتنعت جهات حدوثه ثبت أنه أزلي، ولما كان الله تعالى به مكونا بل أنه قائم بذاته فصح ما ادعينا من كون التكوين صفة أزلية لله تعالى، ولا يقال: إن قدم التكوين يوجب قدم المكوَّن؛ إذ التكوين ولا مكون، كالضرب ولا مضروب، والكسر ولا مكسور، وهذه هي الشبهة التي أزلّت أقدام خصمائنا عن الصواب. لا يقال هذا، لأنه كلام متناقض لأن ما تعلق تكوّنه بالتكوين يكون حادثا ضرورة، إذ المحدَث هو الذي يتعلق حدوثه بغيره، فأما القديم فهو مستغنٍ في وجوده عن غيره، وإذا كان حادثا كان محالا أن يقتضي غيره قدمه، فإذن هذه شبهة صدرت عن الجهل بحقيقة القديم والمحدَث.

ثم يقال للخصوم: ماذا تزعمون أن حدوث العالم هل له بذات الله تعالى أو بصفة من صفاته تعلق؟ فإن قالوا: «لا»، فقد عطلوه وأخرجوه من أن يكون خالقا للعالم.

وإن قالوا: «نعم»، قيل: فما تعلق به حدوث العالم أزلي أم محدث؟ فإن قالوا: «هو محدث»، فهو إذن من أجزاء العالم، فكان تعلق حدوث العالم ببعض من العالم لا بالله تعالى، وفيه ما مر من تعطيله، وإن قالوا: «هو أزلي»، قيل: هل اقتضى

ذلك أزلية العالم؟ فإن قالوا: «نعم»، كفروا وصاروا هم القائلين بقدم العالم، وإن قالوا: «لا» بطلت شبهتهم.

ثم نقول للنجارية: كان الله تعالى عندكم مريدا لذاته، وقِدَمُ ذاته لا يوجب قدم مراداته. وعند الأشعرية: كان مريدا بإرادة أزلية، وقدم إرادته لم يوجب قدم مراداته، وكذا قدم قدرته لا يوجب قدم مقدوراته. وكذا عند المعتزلة: قدم ذاته الذي كان به قادرا لم يوجب قدم مقدوراته لما فيه من الإحالة، وهو جعل المقدور أو المراد أزليا، فكذا هذا.

والذي يقطع شغب الأشعرية في المسألة أن عندهم كان تكوّن العالم بخطاب «كن»، والتكوين ما يتعلق به التكون، فكان خطاب «كن» تكوينا، وخطاب «كن» أزلى قائم بذات الله تعالى، فكان القول بجعل التكوين عين المكون -مع أن التكوين حصل بخطاب «كن»، فكان تكوينا وهو غير المكونات بل هو صفة قائمة بذات الله تعالى- قولا متناقضا لما فيه من الإقرار بوجود التكوين الأزلي الذي هو غير المكون. ثم الدعوى بعد ذلك أنه عين المكون، وكذا أزلية خطاب «كن» الذي يتعلق به تكوّن العالم لَما لم يوجب أزلية العالم، فالقول بأن قدم التكوين يوجب قدم المكون كان قولا باطلا. والله الموفق.

فصل في إثبات الإرادة

ثم إن صانع العالم أوجده باختياره، إذ من لا اختيار له في فعله فهو مضطر، والمضطر عاجز، ولا اختيار بدون الإرادة، فكان مريدا، وبه بطل قول النظام والكعبي ومن ساعدهما من البغدادية. يحققه: أن الإرادة معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه، إذ لولا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة وصفة واحدة خصوصا عند مجانسة المفعولات. فإذا خرجت عن الترادف والتوالي، وعلى النظام والاتساق وعلى الهيئات المختلفة والصفات

المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة والتدبير الصائب كان ذلك دليلا على اتصاف الفاعل بالإرادة؛ إذ لولا الإرادة لما كان وقت لوجوده أولى من وقت، ولا هيئةٌ أولى من هيئة، ولا كيفية ولا كمية أولى من سواهما.

ثم لما كان مريدا عُلم أنه ليس بمريد لذاته كما ذهبت إليه النجارية، لأن ذاته تعالى ليس بإرادة، وكون الذات مريدا بما ليس بإرادة ككونه عالما بما ليس بعلم أو متحركا بما ليس بحركة أو أسود بما ليس بسواد، وهو تجاهل، ودلالة بطلان ذلك مرت في مسألة الصفات.

وليس بمريد بإرادة حادثة لا في محل كما ذهب إليه البصريون من المعتزلة، لأنها لو حدثت لا بإحداث أحد فهو محال، وتجويزه يوجب تجويز وجود العالم وحدوثه بلا محدث، والقول به يؤدي إلى تعطيل الصانع، ولو حدثت بإحداث الصانع إما أن حدثت لا بإرادة منه، وهو محال، لأنه يوجب كونه مضطرا في إحداث الإرادة، وإما أن أحدثها بإرادة الإرادة، والكلام في الإرادة الثانية كالكلام في الأولى، وكذا في الثالثة والرابعة إلى ما لا يتناهى، والقول به محال، ولأنها لو حدثت لا في محل لم يكن الله تعالى بالاتصاف بها أولى من غيره، ولا هي بكونها إرادة له أولى من أن تكون إرادة لغيره، والله الموفق.

وليس بمريد أيضأ بإرادة حادثة في ذات الله تعالى كما ذهبت إليه الكرامية، لما مر من استحالة كون ذات القديم محل الحوادث، ولما مر أن حدوثها لا بالإحداث محال، وحدوثها بالإحداث بغير إرادة أخرى محال أيضا، وكذا حدوثها بإرادة أخرى لما مر أنه يؤدي إلى ما لا يتناهى، وإذا بطلت الوجوه كلها ثبت أنه تعالى مريد بإرادة أزلية قائمة بذاته، هي إرادة لكل مراد لوقت وجوده، والله الموفق.

فصل في أن صانع العالم حكيم

ثم إن صانع العالم حكيم، فإن الحكمة إن كانت هي العلم، والحكيم هو العالم كما قال ابن الأعرابي فلا شك أنه تعالى كان في الأزل عالما وهو لا يزال عالما لا تتبدل عليه الصفات. وإن كانت هي من باب الفعل وهي: الإحكام للمفعولات، والحكيم هو المحكم كالأليم بمعنى المؤلم، فإن الله تعالى هو المحكم للمخلوقات أجمع.

ثم سواء كانت الحكمة من باب العلم وضدُّها الجهل أو من باب الفعل وضدها السفه، إذ هو المنافي للإحكام، إذ السفه عبارة عن خفة تعتري الفاعل إما من الفرح أو من الغضب فتبعثه على فعل من غير روية ولا قصد للإحكام، فالله تعالى بها موصوف في الأزل، إذ العلم عندنا كما هو أزلي فالفعل الذي هو التكوين أيضا أزلي، فكان حكيما لم يزل كما كان عالما قادرا خالقا رازقا في الأزل على ما مر في مسألة التكوين.

وأبو الحسن الأشعري لما عرف اختلاف أهل اللغة في الحكمة، وكان من مذهبه القول بقدم صفات الذات وحدوث صفات الفعل ذهب إلى أن الحكمة أريد بها العلم فهو أزلية، وهو تعالى موصوف بها في الأزل، وإن أريد بها الفعل فلا يكون موصوفا بها في الأزل على ما مر في مسألة التكوين والمكون. وأبو العباس القلانسي جعلها من باب الفعل، ولم يقل بأزليتها على ما هو مذهبهم، وقد مر فيه الكلام، والله الموفق.

فصل في إثبات رؤية الله تعالى

في العقل دليل على جواز رؤية الله تعالى. وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة، فيُرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبينه تعالى، وغير ذلك من المعاني التي هي من أمارات الحدث.

وزعمت المعتزلة والنجارية والخوارج أن في العقل دلالةَ كون رؤية الله تعالى مستحيلا؛ إذ الرؤية لا تتعلق إلا بالجسم ولابد لها من مقابلة بين الرائي والمرئي وثبوت مسافة بينهما واتصال شعاع عين الرائي بالمرئي، وكل ذلك مستحيل على الله تعالى، وأكد هذا المعقول الذي قالوا قولُه تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وفيه التمدح بانتفاء الإدراك وهو الرؤية، وما يتمدح بانتفائه لا تتبدل استحالة ثبوت ذلك بتبدل المحال كالولد والصاحبة والشريك وأشباه ذلك.

وحجة أهل الحق في ذلك أن موسى عليه السلام سأل ربه الرؤية فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143]، ولا يظن بموسى عليه السلام أنه سأل الله تعالى ما هو محال عنده فكان سؤاله دليلا أنه كان يعتقد أن الله تعالى جائز الرؤية، فمن زعم أن رؤية الله تعالى مستحيلة فقد زعم أن موسى عليه السلام لم يكن عارفا بالله تعالى، إذ اعتقد عليه جواز ما لا جواز له عليه، ومن نسب موسى عليه السلام إلى الجهل بالله تعالى فقد كفر.

ثم إن الله تعالى ما أيأسه بل علق ذلك بشرط متصور الكون في الجملة، وهو استقرار الجبل، ولا يعلق بالممكن إلا ما هو ممكن الثبوت، وكذا الله تعالى وعد المؤمنين ذلك في الدار الآخرة بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣-٢٢]، والنظر المضاف إلي الوجه المقيد بكلمة «إلى» لن يكون إلا نظر العين، ولا تعلق للخصم بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؛ لأن المنفي هو الإدراك لا الرؤية، والإدراك: هو الوقوف على جوانب المرئي وحدوده، وما يستحيل عليه الحدودُ والجهات يستحيل عليه الإدراك دون الرؤية؛ فكان الإدراك من الرؤية نازلا منزلة الإحاطة من العلم، ونفي الإحاطة التي تقتضي الوقوف على الجوانب والحدود لا تقتضى نفي العلم به، فكذا هذا.

ثم مورد الآية -وهو وجه التمدح- يوجب ثبوت الرؤية؛ إذ نفى إدراك ما تستحيل عليه الرؤية لا تمدح فيه؛ إذ كل ما لا يرى لا يدرك، وإنما التمدح بنفي الإدراك مع تحقق الرؤية، وهو الموجب للتمدح؛ إذ انتفاؤه مع ثبوت الرؤية دليل ارتفاع نقيصة التناهي والحدود عن الذات، فكانت الآية حجة لنا على الخصوم، ولو أنعموا النظر فيها وعرفوا مواقع الحجاج لاغتنموا التفصي عن عهدة الآية، والله الموفق.

والمعقول أنا نرى في الشاهد الجواهر والألوان والأكوان إذ كما نميز بحاسة البصر بين جوهر وجوهر نميز بين الأبيض والأسود والمتحرك والساكن والمجتمع والمفترق، ولو كان السواد والبياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق غير مرئية ولم ير إلا الجواهر لما وقع التميز بين الأبيض والأسود والمتحرك والساكن كما لا يقع بين العالم والجاهل والسفيه والساخط والراضي.

ثم لما ثبتت رؤية هذه المعاني ولم نعلم وصفا جامعا بين هذه الأجناس إلا الوجود؛ إذ لا جوهرية في الألوان والأكوان، ولا لونية في الجواهر، وكذا لا عرضية فيها، وكذا لا جوهرية ولا لونية في الحركة والسكون، وعند السبر يتبين أن ليس وراء الوجود صفة تجمع هذه الأجناس، فعلمنا أن المعنى المطلق للرؤية المجوِّز لها ليس إلا الوجود، وما لا يرى من الموجودات فلعدم إجراء الله تعالى العادة في إثبات رؤيتنا لها لا للاستحالة، والوجود علة مطلقة مجوزة للرؤية لا موجبة لها. ثم رأينا أن الوجود يتعدى من الشاهد إلى الغائب فيكون جائزَ الرؤية في العقل، ثم الشرع ورد بإثباتها في الآخرة للمؤمنين، وعرف بهذا بطلان تعليقهم الرؤية بالجسم لما مر من رؤية ما ليس بجسم، وما يذكرون من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع وتحقق الجهة فهو كله باطل؛ فإن الله تعالى يرانا من غير مقابلة ولا اتصال شعاع ولا مسافة بيننا وبينه ولا جهة، والعلل والشرائط

لا تتبدل بالشاهد والغائب، وحيث تبدلت دل أنها من أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة.

فلا يشترط تعديها إلى الغائب، وهذا لأن المرئي إن كان في الجهة والمقابلة يرى فيها لا لأن الرؤية تقتضي ذلك بل لأن المرئي كذلك، وكل شيء يرى على ما هو عليه، وفي الغائب الأمرُ بخلافه، واعتبر هذا بالعلم، فإن كل شيء يعلم كما هو إن كان في الجهة يعلم في الجهة، وإن كان لا في الجهة يعلم لا فيها، فكذا الرؤية.

وما يزعم بعض جهالهم أن الرؤية تقتضى التشبيه، فلو كان الله تعالى مرئيا لكان شبيها بالمرئيات باطل؛ لأن الرؤية في الشاهد تتعلق بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون، ولا مشابهة بينهما، فكذا فيما نحن فيه، يحققه أن إنسانا لو ألزم هذا في العلم وقال: «إن العلم يقتضى التشبيه، فلو كان الله تعالى معلوما لكان شبيها بالمعلومات«، يبطل قوله بما مر من تعلق العلم بالمتضادات مع أنه لا مشابهة بينهما فكذا هذا. والله الموفق.

فصل في إثبات الرسالة

ولما ثبت أن للعالم صانعا حكيما عليما، وكل جزء من أجزاء العالم ملكه لا شريك له فيه لما مر من دلائل وحدانيته، فنقول: إن ورود التكليف بالإيجاب والحظر والإطلاق والمنع ممن له الملك في ممالكيه ليس مما يأباه العقل أو يحكم بامتناعه؛ إذ لكل مالك ولايةُ التصرف في مملوكه بقدر ما له من الملك، والله تعالى في كل جزء من أجزاء العالم وأشخاصِ بني آدم ملكُ التخليق؛ إذ هو الموجد له من العدم، والمخترعُ له لا عن أصل، فكان له أن يتصرف في كل من ذلك على أى وجه شاء من وجوه التصرف، ثم يعلمهم ذلك بأيّ طريق شاء، إن شاء فعل ذلك بتخليق العلم لهم بذلك، وإن شاء فعل ذلك بإرسال رسول إلى المكلف من جنسه أو من خلاف جنسه على أن البشر مهيأ لقبول الحكمة والعلم معدّ الزيادة وبلوغ درجة

الكمال عند إفادة الحكيم المرشد إياه؛ إذ هو ممن يجوز عليه الجهل ولا يمتنع عليه قبول العلم بالتعليم، ثم إن صانع العالم هو الحكيم الذي لا يسفه، العليم الذي لا يجهل، وهو الموصوف بالرأفة والرحمة على عباده فلا يمتنع منه إمداد المجبولين على النقيصة بما يوجب زوالها ويورث لهم الكمال وبلوغ الدرجة العالية في العلم والحكمة.

وبالوقوف على هذه الجملة يعرف أن إرسال الرسل مبشرين ومنذرين ليبينوا للناس ما يحتاجون إليه من مصالح داريهم، ويفيدهم من أنواع الحكم ما يبلغون به درجة الكمال في حيز الإمكان دون الامتناع. يحققه أن الأوامر الواردة من الصانع الحكيم على ألسنة سفرائه من رسله وأنبيائه عليهم السلام كلها مما ينتفع بما أمر به المأمورون، ويندفع الضرر بالامتناع عما نُهي عنه المنهيون. ثم إن من أمر أعمى لسلوك الطريق الجادة الموصلة له إلى مقصده الذي ينتفع به ببلوغه إليه أتمَّ الانتفاع، ونهاه عن أن يحيد يمنة أو يسرة لِما أن في الحيد عنه إلى ذلك وقوعُه في المهاوي والمهالك عُدّ ذلك منه حكمة بل رأفة ورحمة. فمن عده ممتنعا فهو الجاهل بالامتناع والإمكان.

ثم بعد ثبوت إمكانه في العقول نقول: لاشك أن فيما خلق الله تعالى من جواهر العالم ما يتعلق به مصلحة أبدان الخلق من الأغذية التي لابد لقوام مهجتهم منها، والأدوية التي يحصل بها حفظ الصحة الثابتة وإزالة العلل العارضة، وما يحصل بتناوله التلفُ والهلاك بأسرع مدة وهو السموم القاتلة، وليس في قوى العقول الوقوفُ على طبائعها والاطلاع على ما فيها من المصالح والمفاسد، فلو لم يرد البيان ممن هو العالم بحقائقها لينتفع بما فيه المنفعة ويجتنب عما فيه المضرة لم يكن لخلق كل جوهر من ذلك على ما خلقه عليه من المنفعة والمضرة حكمةٌ.

ولما أمكن للخلق الوصول إلى ما هو المخلوق سببا لبقائهم والتمييزُ بينه وبين ما في الإقدام على تناوله عطبُهم وهلاكهم، والعقل لا يطيق التجربة بنفسه مع ما فيه من خطر الهلاك، فلابد من بيان يرد ممن له العلم بذلك؛ لئلا يؤدي الامتناع عن البيان إلى فناء أبدان الممتحنين من غير تعلق عاقبة حميدة بتخليقهم لما فيه من تخليق الخلق للفناء خاصة، وهو خارج عن قضية الحكمة.

يحققه أن البشر لو أمكنهم الوصول إلى ذلك بما لهم من العقول، ثم كل منهم جبل على حب البقاء وطلب ما يحصل له به الدوام، فلو لم يشرع الحكيم شرعا ولم يضع أسبابا يكون المختص بها مختصا بما لها من الأحكام، وينقطع عن الأعيان طمعُ من لم يفز بالاختصاص بسبب تملكه؛ لَتسارع كلٌّ إلى ما يميل إليه طبعه ويعرف فيه بقاؤه ويرجو الاستمتاع به، وفي ذلك وقوع المنازعة والعداوة، وذلك بسبب تولد الضغائن والأحقاد، وكل ذلك مما يحمل على التقاتل، وفيه فناء الخلق وانقطاع نسل البشر وارتفاع جنسهم، وهم المقصودون بتخليق العالم، وفيه أيضا تخليق الخلق للفناء خاصة، وفي إرسال الرسل عليهم السلام، ووضع الشرائع حصول العاقبة الحميدة للتخليق، ودفعُ الأسباب العيث والفساد عما بين العباد. فمن أنكر الشرع وأبطل الأمر والنهي فقد سعى في إثارة كل فتنة في العالم وفسادٍ في الدنيا، وبالله العون والعصمة عن كل ضلالة.

يحققه أن في قوى العقول الوقوفَ على جمل المحاسن والمساوئ دون أعيانها، والشرف والحكمة في الوقوف على الأعيان دون الجمل، فلابد من ورود البيان ممن له العلم بحقيقة كل فرد من أفراد تلك الجمل أنه من جملة المحاسن أو من جملة القبائح ليحمل العقل بميلانه إلى المحاسن صاحبه إلى مباشرته، وبنفاره عن القبائح على الانتهاء عنه، لولا ذلك لم يحصل لتخليق العقل مائلا إلى المحاسن نافرا عن القبائح عاقبةٌ حميدة، وذلك ليس بحكمة. يؤيده أن العقول لما دعته إلى

المحاسن ونفرتُه عن القبائح ولا وقوف لها على أعيان الجنسين، كان فيه الأمر بما لا وصول إلى مباشرته والنهيُ عما لا وجه إلى الانتهاء عنه، وذلك ليس بحكمة، فلابد من البيان الوارد في حق كل عين، وليس ذلك إلا الشرع. والله الموفق.

والذي يؤيد هذا كله أن وجوب شكر المنعم مودع في العقول لما فيه من الحسن، وحظر الكفران كذلك، وليس في العقول الوقوف على قدر النعم وما يوازيها من الشكر، فلابد من الشرع الوارد ببيان ذلك ليتمكن المكلف من أداء ما كلف أداءه والامتناع عمامنع عن تعاطيه، والله الموفق.

ووراء ذلك وجوه كثيرة يتبين بها الوقوف علىها القولُ بصحة الرسالة ذكرناها في كتابنا المترجم بتبصرة الأدلة، وفي هذا القدر الذي ذكرناه في هذا الكتاب كفايةٌ لمن عقل وأنصف.

ثم الرسالة وإن كانت عند كثير من المتكلمين في حيز الممكنات فعند أصحابنا المحققين هي من مقتضيات الحكمة على ما قررنا، فإذا جاء واحد وادعى الرسالة في زمان جواز ورود الرسل وهو قبل مبعث نبينا المصطفى محمد عليه السلام، إذ لم يثبت بالنص الوارد انختام الرسالة وانسداد بابها، وادعى هذا الجائي أنه رسول الله، كان يجب التأمل في دعواه، فإن كانت الدعواه ممتنعة كدعوى زرادشت بصانعين عاجزين ودعوى ماني بأصلين قديمين مع ما في العقول من تقرر استحالتها، كان يجب الرد بأول ما قرعت الدعوى السماع لا الاشتغال بطلب البرهان؛ إذ لا دلالة تقوم على تصحيح الممتنع إلا إذا أريد بذلك تأكيد في إظهار كذبه، إذ من المعلوم الذي لا ريب فيه أن لا يتمكن من إقامة الدليل فينهتك حينئذ ستره ويفتضح في دعواه.

وإن كانت دعواه ممكنة لا يجب قبول قوله بدون إقامة الدليل بخلاف ما يقوله الإباضية من الخوارج من وجوب قبول مدعي الرسالة بدون إقامة الدليل لما أن

تعين هذا المدعي للرساله ليس من حيز الواجبات لانعدام دلالة العقل على تعينه، فبقي في حيز الممكنات، وربما يكون كاذبا في دعواه، فكان القول بوجوب قبول قوله قولا بوجوب قبول قول من يكون قبول قوله كفرا، وهذا خلف من القول. وإذا لم يجب قبول قوله بدون الدليل يطالب بالدليل وهو المعجزة. وحدّها على طريقة المتكلمين أنها ظهور أمر بخلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعي النبوة مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله.

وإنما قيد بدار التكليف؛ لأن ما يظهر من الناقض للعادة في الدار الآخرة لا يكون معجزة، وإنما قلنا: «لإظهار صدق مدعي النبوة»؛ ليقع الاحتراز به عما يظهر على يدي مدعي الألوهية، إذ ظهور ذلك على يده جائز عندنا، وفيه أيضا احتراز عما يظهر على يدي الولي، إذ ظهور ذلك كرامة للولي جائز عندنا، وإنما قلنا: «لإظهار صدقه»؛ لأن ذلك لو ظهر لإظهار كذبه بأن قال: «الدليل على صحة نبوتي أن هذا الحجر يشهد لي بذلك»، فأنطق الله تعالى الحجر بتكذيبه لا يكون ذلك معجزة له ودليلا على صدقه، بل يكون دليلا على كذبه في دعواه، وإنما قلنا: «مع نكول من يتحدى عن معارضته بمثله»؛ لأن الناقض للعادة لو ظهر على يده ثم ظهر على يدي المتحدى به مثله لخرج ما ظهر على يده عند المعارضة عن الدلالة؛ إذ مثله الذي ظهر على يدي من يكذبه يكون دليل صدق من يكذبه، فيكون دليل كذبه، فيتعارض الدليلان فيسقطان، والله الموفق.

ثم إذا ظهرت المعجزة على الحد الذي بينا على يدي مدعي النبوة كانت دلالة على صدق المدعي، ووجه الدلالة: ما تقرر في عقولنا أن الله تعالى سامع دعوى هذا المدعي، وأن ما ظهر على يده خارج عن مقدور البشر بل عن مقدور جميع الخلائق ولا قدرة عليه إلا الله تعالى، فإذا ادعى الرسالة ثم قال: «أية صدق دعواي أن الله تعالى أرسلني أن يفعل كذا»، ففعل الله تعالى ذلك، كان ذلك من الله تعالى

تصديقا له فيما يدعي من الرسالة بما فعل من نقض العادة، فيكون ذلك كقوله له عقب دعواه هذه: «تصدقت»، وهذا ظاهر في المتعارف، والله الموفق.

ثم قد ثبت بوقوف الناس على طبائع الجواهر وما هو غذاء منها وما هو داء أو سم، مع أنه ليس في قوى عقولهم أو حواسهم إمكان الوقوف على ذلك ، أنهم وقفوا على ذلك بإعلام خالقها على لسان من أرسل إليهم بإعلام ذلك، فثبت به أنه فيما مضى من الأزمنة كانت الرسالة ثابتة في الجملة، ثم على طريق التعيين فالذين ثبت بالتواتر الموجب للعلم قطعا ويقينا أنهم ظهرت على أيديهم المعجزات الناقضات للعادات كقلب العصا حية، واليد البيضاء، وانفلاق البحر، وإبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى، وإخراج الناقة من الحجر، وتسخير الجن والشياطين والطيور، وغير ذلك. ثبتت نبوتهم بما اقترن بدعاويهم من هذه الآيات الخارجة عن طوق البشر، المباينة حِيَلَ المحتالين، المجاوزة قوى الممخرقين، الزائدة عند شدة التفحص والتأمل صحة ووكادة، مخالفة في ذلك الحيل والتمويهات التي تظهر عند البحث عنها وجوه بطلانها. ثم من كان مساويا لهم في الدعوى والبرهان ووجه دلالة البرهان كان مساويا لهم في صحة الدعوى.

ثم إن نبينا المصطفى محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف عليه السلام ساوى غيره من الأنبياء عليهم السلام في المعجزات، بل اجتمع في حقه من وجوه الدلائل ما لم يوجد ذلك لغيره، فأما آياته الحسية: فما ثبت له من العجائب المخالفة لمجرى الطبائع والبدائعِ المفارقة للمعهود من العادة،

منها ما هو خارج عن ذاته، كانشقاق القمر، واجتذاب الشجر، وتسليم الحجر عليه، ونبع الماء بين أصابعه، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المصلية، وشرب الكثير من البشر القليل من الماء، وما كان من السحاب الذي كان يظله قبل مبعثه، وغير ذلك مما لا يحصى.

منها ما هو في ذاته كالنور الذي ينتقل من ظهر إلى بطن ومن بطن إلى ظهر إلى أن خرج، وما كان من الخاتم بين كتفيه، وما روي أنه كان ربعة ثم كان لا يزاحم طويلين إلا فاقهما، وما روي أنه لو نُظر إلى وجهه والبدر فكان أحسن، وأنه كان أطيب ريحا من المسك، وألين كفا من الحرير، وكان يؤخذ عرقه فينتفع به في الطيب، وقد وصفت خلقته بما لا يعرف أحد يوصف بمثله حسنا وجمالا، وقد وصفه على التفصيل ربيبه هند بن أبي هالة وأم معبد بما لولا إطالة الكتاب لأوردته.

ثم إن أصحاب علم الفراسة مجمعون معترفون أن اجتماع هذه الصفات في البدن الواحد مما يقل وجوده ويعز اتفاقه، وهو مع ذلك دال على أن النفس المختصة بمثل هذا التركيب تكون لا محالة أشرف النفوس وأتمها، فيكون دلالة صادقة بشهادة علم الفراسة أنه صادق خيّر غير شرير ولا كاذب. والله الموفق.

ومنها ما كان في أخلاقه وهو أنه عليه الصلاة والسلام لم يؤخذ عليه كذب قط، ولا عرفت منه هفوة، ولا منه عن أعدائه فرار، بل كان في الشجاعة بمحل ما ولى دبره قط، على ما أصاب أتباعه من النكبات والشدائد؛ ولذلك أمكنه الركون إلى وعد الله تعالى بقوله ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: 67]، ولم يعرف في أخلاقه سوء بل كان على ما وصف لا يداري ولا يماري، وما كان فحّاشا ولا صخّابا، وكان في الإشفاق بالمحل الذي عوتب عليه بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾ [فاطر: ٨]، وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ﴾ [الكهف: 6]، وكان في السخاء والكرم بحيث عوتب عليه بقوله: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩].

وفي الجملة كان النبي عليه السلام في حلمه ووقاره، وزهده وسخائه، وأمانته وسداده، وشجاعته وعفافه، وصادق خبره وذكاء فهمه، وقلة تلونه وبارع حفظه، وقوله بجوامع الكلم إذا قال، ومراعاته لشرائط الصمت إذا صمت، وتصديقه

المواعيد إذا وعد، وطهارة أخلاقه كلها صبيا وناشئا وكهلا بحيث يتبع أثاره أعداؤُه.

ثم كانت هذه الأخلاق الفاضلة والشمائل الشريفة موجودة على طول الزمان وتصاريف الأحوال، لم يتغير عن شيء منها في حالة ولا وجد منه ضد من أضدادها طول عمره، فكان ذلك دليلا على أن شيئا منها لم يكن عن تكلف؛ إذ التخلق يأتي دونه الخُلُق، فكان جريه عليه السلام على ذلك في الأزمنة والدهور دليلا أنها مواهب من الله تعالى له؛ ليكون اجتماعها كلها وانتفاء أضدادها دلالة صادقة أنه المؤيد بقوة سماوية، والمكرم بمعونة إلهية ليستقل بالقيام بما فوض إليه، وتحمل أعباء ما حمل عليه من أمور الرسالة إلى أصناف الخليقة.

ثم اجتماع هذه المعاني التي اجتمعت في بدنه وأخلاقه خارج عن العادة المستمرة وإن كان وجود أفرادها على ما عليه العادة جائزا في أفراد الأشخاص وأعيان الخلق، فكان ذلك من باب نقض العادة، ولن نظن أن الله تعالى مع كمال حكمته يجمع هذا كله فيمن يعلم أنه يتقول عليه ويدعي أنه أرسله إلى عباده إفكا منه وتخرّصا، ولو كان هذا جائزا لكان إظهار المعجزة الناقضة للعادة على يدي المتنبي أجوز، وقد مر امتناع ذلك فكذا هذا.

ومعجزاته الحسية مما لا يحصى كثرة، ذكرها نقلة الحديث وخلّدوها في كتبهم، وكتابنا هذا يضيق عن ذكر ذلك كله، وفيما ذكرته كفاية لمن عقل وأنصف

ومعجزاته العقلية منقسمة إلى أقسام كثيرة: منها ما هو راجع إلى حاله. ومنها ما هو راجع إلى نسبه. ومنها ما هو راجع إلى دعواته. ومنها ما هو راجع إلى أخباره، وهذا ينقسم إلى قسمين: أحدهما: ما ورد من البشارات به في الكتب المتقدمة والأمم الماضية. والثاني: إخباره عن الكائنات، وهذا القسم الأخير ينقسم إلى قسمين: أحدهما إخباره عن أمور ماضية. والثاني إخباره عن أمور توجد في

المستقبل، ومنها ما ظهر بعد وفاته، ومنها ما هو راجع إلى مكانه، ومنها ما هو راجع إلى زمانه، ومنها ما هو راجع إلى كتابه الذي أتى به، ومنها ما هو راجع إلى شريعته التي اختص بها.

وقد بينت كل فصل من هذه الفصول وقسمٍ من هذه الأقسام في كتاب تبصرة الأدلة بما يوجب العلم قطعا، ويقطع عذر كل جاحد، ويفحم كل معاند، وكتابنا هذا لا يسع لذكر ذلك، فأعرضت عن ذكره مخافة الإطالة واعتمادا على ما ذكرت في الكتاب، والله الموفق.

فصل في إثبات كرامات الأولياء

وظهور الكرامة على طريق نقض العادة للولي جائز غير ممتنع، وأنكرت المعتزلة ذلك؛ لما أنهم لم يروها في أنفسهم لخروجهم عن الولاية بسبب ضلالتهم وبدعتهم؛ ولأنهم ظنوا أن ذلك لو جاز لانسدّ طريق الوصول إلى معرفة النبي والرسول؛ ولأن الفائدة في ظهورها منعدمة بخلاف المعجزة فإن الحاجة إلى معرفة النبي من المتنبي ماسة ولا حاجة إلى معرفة الولي من غيره، إذ ليس فيه تكليف الاعتقاد بولايته.

وأهل الحق أقروا بذلك لما اشتهر من الأخبار واستفاض من الحكايات عن الأخيار، كما روي عن رؤية عمر رضي الله عنه على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال: «يا سارية الجبلَ الجبل»، وسمع سارية الصوت على ما هو المشهور.

وروي عن خالد رضي الله عنه أنه شرب السم بالحيرة فلم يضره. وذلك مشهور مستفيض. وحديث صاحب سليمان صلوات الله عليه، وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف من تلك المسافة الممتدة مذكور في القرآن لا يجحد ذلك الأمر

إلا من كفر بالقرآن وبالنبي محمد عليه السلام، فلا وجه إلى إيراد ما انتشر به الخبر عن صالحى الأمة في ذلك رحمهم الله جميعا مخافة التطويل.

ثم ما ظنوا أنه يؤدى إلى انسداد طريق الوصول إلى معرفة النبي عليه السلام فظن باطل، بل كل كرامة للولي تكون معجزة للرسول، فإن بظهورها يعلم أنه ولي، ولن يكون وليا إلا وأن يكون محقا في ديانته؛ إذ المعتقد دينا باطلا عدو الله تعالى لا وليه، وكونه محقا في ديانته، وديانتُه الإقرار برسالة رسوله واتباعه إياه في دينه دليلُ صحة رسالة رسوله، فمن جعل ما هو معجزة الرسول ودلالة صدقه مبطلا للمعجزة وسادّا لطريق الوصول إلى معرفتها فقد وقع في غلط فاحش وخطأ بين.

ثم كيف يؤدي ذلك إلى التباس الكرامة بالمعجزة والمعجزة تظهر على إثر الدعوى، والولي لو ادعى الرسالة لكفر من ساعته وصار عدوا لله تعالى، ولا يتصور بعد ذلك ظهور الكرامة على يده، وكذا صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها، وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ويخاف أنها من قبيل الاستدراج له دون المعجزة، ويخاف الاغترار لدى الاشتهار.

ثم إذا ثبتت الكرامة بما مر فجهل المعتزلة بما فيها من الحكمة لا يوجب امتناع وجودها، ثم فيها فائدة ثبوت رسالة من آمن به الولى، وصيرورة الولى كمن عاين من أهل عصر النبي معجزته، وتصير أيضا مبعثة له على الاجتهاد في العبادات والاحترازِ عن السيئات إبقاءً لتلك المنزلة العلية والدرجة الشريفة على نفسه، وحفظاً لتلك الرتبة عن التبدل والزوال، ويصير تحريضا لمن أطلعه الله تعالى عليها من الصالحين على الجد والاجتهاد، وليبلغ تلك الدرجةَ وينال تلك المنزلة ويساوي من ظهرت له الفضيلة، والله الموفق.

وإذا ثبت أن الصانع جل وعلا حكيم، وإرسال الرسل لا ينافي حكمته بل هو من مقتضيات حكمته، وكذا إظهار الناقض للعادة على يدي الولي مما ليس ينافي الحكمة، فبعد ذلك نشتغل بمسائل التعديل والتجويز إذ هي مما اختلفنا نحن والخصوم في كونها حكمة أو سفها، فنذكر في كل مسألة بقدر ما يليق بهذا الكتاب، فأما الإشباع في ذلك فقد سبق فى كتابنا المترجم بتبصرة الأدلة، وكتابنا الموسوم بإيضاح الحجة لكون العقل حجة.

فصل في أن الاستطاعة مع الفعل

الاستطاعة والطاقة والقوة والقدرة إذا أضيفت إلى العبد يراد بها كلها معنى واحدٌ في مصطلح أهل الأصول.

ثم الاستطاعة عندنا قسمان:

أحدهما: سلامة الأسباب والآلات والجوارح والأعضاء، وهي المعنية بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. قيل: هو الزاد والراحلة، وبقوله: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: 4]، أي: لم تكن له الآلات السليمة والأسباب الصالحة، وبقوله تعالى إخبارا عن أهل النفاق: ﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: 42]، أي: لو كانت لنا الآلات والأسباب. وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة؛ إذ العادة جارية أن المكلف لو قصد اكتساب الفعل عند سلامة الأسباب وتوفّر الآلات لحصلت له القدرةُ الحقيقية، وإنما لا تحصل لاشتغاله بضد ما أمر به، فصار مضيعا لحقيقة القدرة.

والثانية: الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة، وهي المعنية بقوله: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠]، ألا يرى أن الله تعالى قد ذمهم بذلك، والذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب والآلات لا بانعدام سلامة الأسباب وصحة الآلات؛ لأن انتفاء تلك الاستطاعة لا يكون بتضييعه بل هو في ذلك

مجبور، فلم يلحقه الذم بالامتناع عن الفعل عند انتفائها، وكذا هي المعنية بقول صاحب موسى عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: 67]، إذ لو كان المراد بها سلامة الأسباب والآلات لما عاتبه على ترك الصبر.

والاستطاعة الثانية عرض تحدث عندنا مقارنة للفعل، وعند المعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل. وبثبوت هذه الاستطاعة يبطل قول النظام وعلي السوارى وأبي بكر الأصم: «أن لا استطاعة للإنسان»؛ إذ ليست هي معنى وراء المستطيع بل الإنسان مستطيع بنفسه لا بالاستطاعة؛ لأنا بينا بالدليل ثبوتها وهي عرض والعرض معنى وراء الجسم، والذي يحققه أنا نجد إنسانا سليم الجوارح ليس بذي آفة وهو قادر على خمسين رطلا ثم وجدناه في حالة أخرى قادرا على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه. وبهذا يبطل أيضا قول غيلان وثمامة بن الأشرس وبشر بن المعتمر: «إن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات« وبهذا يبطل أيضا قول حفص وضرار: «أنها بعض المستطيع» لما ثبت أنها عرض، والقول بكون العرض بعض الجسم محال.

ثم لا شك في جواز كون الاستطاعة الأولى -أعني الأعضاء السليمة والأسباب الصالحة- سابقة على الفعل، وإنما الاختلاف بيننا وبين المعتزلة والكرامية في الاستطاعة الثانية.

وشبهتهم أن الاستطاعة لو لم تكن سابقة على الفعل ولم تكن موجودة حال عدم الفعل لكان الأمر بالفعل -ولا استطاعة له وقت الأمر ولا حال عدم الفعل- تكليف ما ليس في الوسع وهو قبيح، وقد تبرأ الله تعالى عنه بنص كتابه. ألا ترى أن الكافر مأمور بالإيمان ولم يوجد منه الإيمان فلو كانت له قدرة الإيمان لكانت سابقة على الإيمان موجودة بدونه، وثبت ما قلنا، ولو لم تكن القدرة موجودة لكان

الكافر مكلفا بما ليست له عليه القدرة وهو تكليف ما ليس في الوسع، وصار هذا وتكليف المقعد المشيَ وتكليف الأعمى النظرَ سواءً، وبطلان ذلك متقرر في العقول، والتبري عن ذلك ثابت من الله تعالى بنص كتاب الله تعالى، والذي يؤيد هذا: أن القدرة تكون ليحصل بها الفعل، ولو كانت مقارنة للفعل لما كان حصول الفعل بالقدرة أولى من حصول القدرة بالفعل، والقول به محال.

وأهل الحق يقولون: إن الاستطاعة التي يحصل بها الفعل عرض، ولا بقاء للأعراض؛ لأن البقاء في الباقي معنى زائد على الذات بدليل وجود الذات في أول أحوال وجوده، ولا بقاء له بل يوصف بالبقاء في الثاني من زمان وجوده؛ ولهذا لم يُعَدّ القائل: «وجد ولم يبق» مناقضا، والأعراض ليست بمحل لقيام معانٍ وراءها بها، فاستحال لهذا بقاؤها، وقد ساعدَنا على القول باستحالة بقاء الأعراض أبو القاسم الكعبي وأحمد بن علي الشطوي وأبو حفص الصيمري. ومن خالفنا فيه من البصرية فقد أقمنا عليهم دلالة استحالة بقاء الأعراض بما ذكرنا من كون البقاء معنى وراء الباقي.

وإذا ثب, ذلك وعرف أن الاستطاعة ليست بباقية، فلو كانت سابقة على الفعل كانت منعدمة وقت وجود الفعل لاستحالة بقائها، فيحصل الفعل ولا قدرة فصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلا، والفاعل فيها قادر، وحصوله بعد انعدام القدرة واجبا، والفاعل فيها غير قادر، ومن زعم بوجوب وجود الفعل ممن لا قدرة له، واستحالة وجوده من القادر، فهو عديم الحظ من العلم والعقل.

يحققه أن الفعل لما كان يستحيل وجوده وقت وجود القدرة لو كان مأمورا به وقت وجودها لكان هذا تكليف المحال، ولو كان مأمورا وقت وجود القدرة أن يفعل في الثاني لم يكن للحال مكلفا؛ إذ من أمر أن يفعل فيما يستقبل من الزمان لم يكن للحال مأمورا، ثم في الوقت الثاني من زمان وجود الفعل لا قدرة له، فلو كان به

مكلفا في ذلك الزمان فهو تكليف ما لا قدرة له عليه، ولو لم يكن مكلفا لارتفع التكليف أصلا؛ إذ لم يكن مكلفا لا زمان حصول الفعل ولا زمان ثبوت القدرة على ما قررنا، وبطل بذلك الأمرُ والنهي، وزال الوجوب والحظر، وانعدمت الطاعة والمعصية، واضمحل الثواب والعقاب. والقول بذلك خروج عن الدين، ورفع للشرائع بأسرها، وهو كفر محض.

ثم العجب من قوم يقولون: «إن القائل بأن العبد كُلف بتحصيل فعل له عليه القدرة وقت حصوله، قائل بتكليف ما لا يطاق، والقائل بأن العبد كلف بتحصيل فعل لا قدرة له عليه وقت الفعل، قائل بتكليف ما يطاق» ولو لم يكن هذا حماقة أو وقاحة فلا وجود لهما في الدنيا، والله الموفق.

ثم نقول: القدرة لما كانت عند الفعل منعدمة لم يكن في وجودها قبله فائدة، ولا أثر لوجودها قبله في حصوله، إذا كانت لدى حصوله منعدمة كالآلة؛ فإن اليد لو انعدمت لا يتصور حصول البطش بها وإن كانت قبل ذلك موجودة، فكذا هذا، ومن جوز حصول الفعل بعد انعدام القدرة يلزمه أن يجوّز حصول البطش بعد انعدام اليد، وكذا هذا في كل آلة وسبب، وحيث كان ذلك تجاهلا ودخولا في السوفسطائية فكذا هذا، وجاء من هذا أن كل فعل وجد عندهم وجد بلا قدرة، ولا أثر لها في حصوله، فكانت القدرة مما لا جدوى في وجوده ولا طائل تحته، وكل من هذا قوله فهو القائل بتكليف ما لا يطاق الرافعُ للشرائع، المبطل للحظر والوجوب، الرافعُ للثواب والعقاب.

وقول من جوز منهم بقاء القدرة ويقول: «هي موجودة قبل الفعل ومعه» باطل لما مر من استحالة القول ببقائها، ثم نقول: هل يصح وجود الفعل بها في الحالة بها في الحالة الأولى؟ فإن قالوا: «نعم»، فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق حيث جزوا مقارنة الفعل القدرة، وإن قالوا: «لا»، قلنا: إذا كان يستحيل وجود

الفعل بها في الحالة الأولى وهي في الثانية كذلك لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الأعراض، فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجب الوجود وهي عين ما كان الفعل به قبل هذه الحالة ممتنع الوجود؟

وهل هذا إلا القول بوجوب شيء بما يستحيل وجوده به؟ ولا خفاء ببطلانه على أحد، ولو أن قائلا قال: الفعل يستحيل وجوده بالعجز في حال ثم يجب وجوده به في الثاني كان بطلان قوله ظاهرا، فكذا هذا. يحققه أن حصول الفعل في الحالة الأولى لما كان محالا لكان هو عجزا؛ إذ ما يستحيل حصول الفعل به عجز لا قدرة، ثم القول بوجوب الحصول بعينه في الثاني محال، وبالله العصمة.

وما زعموا من تكليف ما لا يطاق قد بينا أنهم هم الذين يقولون به لا نحن، ثم نقول: لما كانت الأسباب ثابتة والآلات متوفرة، كان بقاء القدرة على العدم لاشتغاله بضد ما أمر به، فصار هو المضيع للقدرة فلم يكن معذورا، وكان التكليف صحيحا؛ إذ لو قصد تحصيله لحصلت له القدرة. فأما عند عدم سلامة الأسباب فذلك مما لا يحصل فيه القدرة لدى قصده مباشرة الفعل، فكان ذلك ممنوع القدرة، فلم يكلف الفعل، والله الموفق.

على أن قول أبي حنيفة رحمه الله: «القدرة الواحدة تصلح للضدين»؛ فكان المباشر لضد المأمور به شاغلا للقدرة الصالحة لتحصيل المأمور به بغيره، فكان معاتبا، فكان تكليفه تكليفَ من هو قادر، والله الموفق.

وما يزعمون أن الفعل مع القدرة لو حصلا معا لم تكن إضافة حصول الفعل إلى القدرة أولى من إضافة حصول القدرة إلى الفعل. قلنا: ولو كان الاتصاف بكون المحل أسود مع قيام السواد به حصلا معا لم تكن إضافة الاتصاف إلى قيام السواد به أولى من إضافة قيام السواد به إلى ثبوت الاتصاف به، وحيث كان هذا باطلا

وعلم بالعقل حصول الاتصاف بكون المحل أسود لقيام السواد به لا على القلب علم أن هذا كلام مبني على الخيال، وكذا هذا في كل علة مع معلولاتها، والله الموفق.

فصل في إثبات خلق أفعال العباد

وإذا فرغنا من إثبات الاستطاعة وكونها مقارنة للفعل لا سابقة عليه، فبعد ذلك نتكلم في أفعال الخلق فنقول: اختلف الناس في الأفعال الاختيارية للخلق، فزعمت المعتزلة أن تدبير الله تعالى عنها منقطع، والخلق هم الذين يتولون إخراجها من العدم إلى الوجود، وإحداثها وإيجادها واختراعها، إذ معنى هذه الألفاظ: الإخراج من العدم إلى الوجود، غير أن أوائلهم ما كانوا يتجاسرون على إثبات اسم الخالق للفاعل، ويساعدون أهل الحق في قولهم: «أن لا خالق إلا الله»، وكانوا يسمون الخلق مُوجودين محدثين مخترعين إلى أن نشأ أبو علي الجبائي، فرأى أن لا فرق بين الإيجاد والتخليق، فسمى العباد خالقين لأفعالهم، ولم يبال من خرق الإجماع.

وزعمت الجبرية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي: أن التدبير في أفعال الخلق كلها الله تعالى، وهي كلها اضطرارية لا اختيار للخلق. ولا قدرة كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة، وإضافتُها إلى الخلق مجاز، وهي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله دون ما يضاف إلى محصِّله، فكان قولنا: «جاء زيد، وذهب عمرو، وتكلم عبد الله» بمنزلة قولنا: طال الغلام، ومات زيد، وأبيض الشعر.

وقال أهل الحق: للخلق أفعال بها صاروا عصاة مطيعين، وهي مخلوقة لله تعالى، فيتعلق الثواب والعقاب بفعلهم دون تخليق الله تعالى.

ومذهب الجبرية باطل بدليل الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت:40]، وقوله: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، وقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: 14]، أثبت لهم أسماء العمّال، ولفعلهم اسم الفعل، وأمر بذلك ونهى، وقابله بالوعد والوعيد، ومحال الأمر بما لا فعل للمأمور، والنهي عما لا فعل للمنهي، ثم من الأفعال ما هو طاعة، ومنها ما هو معصية، ويثاب المطيع ويعاقب العاصي، ولو كان ذلك كله من الله تعالى لا فعل للعبد البتة لكان الله تعالى هو المطيع العاصى، المثاب المعاقَب المجزي بصنعه، وذلك كله كفر وضلال، وكذا بعيد في العقل ومحال أن يأمر أحد نفسه وينهاها، ويثيبها ويعاقبها، وكذا محال أن يكون الله تعالى سفيها جائرا ظالما، وقد سمى الله تعالى بذلك الذين نهاهم، فلو كان الفعل منه والنهي له لكان الموصوف بذلك كله هو، والقول به كفر.

ثم إن كل أحد يعرف بطريق الضرورة الفرق بين ما هو مختار وله فيه صنع وبين ما هو فيه مضطر، فمن سوّى بين الأمرين فقد عرف بطلان قوله بالضرورة على أنه لا معنى لاشتغال من هذا قوله بمناظرة وخصومة؛ إذ هي تكون بالقول ولا قول له، بل الله تعالى هو الذي يناظر، ويسأل، ويجيب، ولا صنع للعبد فيه، وبطلان هذا ثابت في البدائه، وإذا كان الأمر كذلك لا معنى لإطالة الكتاب بالاشتغال بمحاجتهم مع أن أهل هذه المقالة قد انقرضوا عن آخرهم، وكُفينا مؤونة مجادلتهم، وبالله العصمة والتوفيق.

والمعتزلة يتعلقون بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، ويقولون: لو كان الله تعالى هو الذي يتولى تخليق أفعال الخلق لصار هو المأمور المنهي المثاب المعاقب، ولكان هو المطيع العاصي. وكذا الذم والمدح على أفعال الخلق ينبغي أن يكونا عائدين إليه، إذ هو الموجد لهما، وكذا يقولون: دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال اعتبارا بالشاهد الذي هو دليل الغائب، فلو كانت أفعال الخلق داخلة تحت قدرة الباري لاستحال دخولها تحت قدرة الخلق، وصح مذهب الجبرية، ولو كانت داخلة تحت قدرة الخلق لاستحال دخولها تحت قدرة الله

تعالى، والجبر باطل عرف بطلانه بالضرورة، وبما ذكرتم من الدلائل، فصح ما ذهبنا إليه.

يحققه أن تعلق الفعل بقدرة قادرين وحصوله بهما يؤدي إلى اشتراك القادرين في الفعل، فكان فيما ذهبتم إليه إثبات الشركاء لله تعالى، وكذا من أفعال الخلق ما هو قبيح وسفة، وإيجاد القبيح قبيح، وموجد السفه سفيه، إذ الإيجاد فوق الاكتساب، ومكتسبه سفيه فموجده أولى، على أن الوجود إذا كان بالله تعالى، وليس وراء الوجود معنى يعقل ليتعلق بقدرة الخلق صارت الأفعال كلها حاصلة بالجبر

وأهل الحق يتعلقون بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: 62]، والآية خارجة مخرج التمدح، ولا تمدح إلا بما يساويه فيه غيره، وفي إخراج فعل غيره عن تخليقه إزالةُ التمدح؛ لأنه يصير في التقدير كأنه قال: «خالق كل شيء وهو فعله» أو «خالق كل شيء ليس بفعل لغيره»، ويساويه في هذا عندهم كل ما دب ودرج، وهذا باطل، والله الموفق.

وبقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: 96] أي: وعملكم، كقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: 14]، أي بعملهم، والله الموفق.

والمعقول لنا: أن إثبات قدرة التخليق للعبد محال؛ لأن من شرط قدرة التخليق ثبوت العلم للخالق بالمخلوق بدليل قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: 14]، وكذا بدائه العقول واعتراف الخصوم باشتراط العلم يدلّان على هذا. ثم الخلق لا علم لهم بكيفية الاختراع والإخراج من العدم إلى الوجود، وكذا لا علم لهم بما يخرج عليه فعلهم من المقادير والأحوال؛ إذ لا علم لأحد بقدر ما يقطع بفعله من أجزاء الهواء والمكان، وبقدر ما يشغله من الزمان، وبقدر ما يفعله من صفتي القبح والحسن، بل يوجد الكفر وعبادة غير الله تعالى على صفة القبح ويظنه الكافر حسنا، وعند فوت شرط قدرة التخليق لا وجه لإثباتها، وكذا من خاصية التخليق أن

الفعل يخرج على حسب إرادة الخالق، ثم إرادة الكافر أن يخرج كفرُه حسنا، وإرادة الماشي أن يخرج مشيه غير متعِب ولا مؤذٍ، ولم يوجدا على حسب مرادهما؛ فدل أن الفعل ما وجد بقدرتهما، ولا وجه إلى القول بالوجود إلا بموجد لما فيه تعطيل الصانع؛ فدل أنه وجد بإيجاد الله تعالى.

يحققه أن إثبات قدرة التخليق للعباد يؤدي إلى تعجيز الصانع أو منعه عن الفعل، فإنه تعالى قادر على أن يخلق في يد زيد حركةً، ولو خلق زيد فيها سكونا لم يبق لله تعالى قدرة تخليق الحركة لما فيه من الإحالة، فكانت قدرته ثابتة بشرط أن لا يُعْجِزه العبد عن ذلك بتخليقه السكونَ ولا يمنعه، وهو محال، وفي هذا أيضا إبطال دلالة التمانع، والعجزُ عن إثبات التوحيد؛ إذ لما كان للعبد أن يوجد فعلا ويعجز اللهَ تعالى أو يمنعه عن تحصيل ما كانت له عليه القدرة، ومع ذلك لم تبطل ألوهيته، فكذا إذا عجّزه شريكه أو منعه،

والمعتزلة يقول: لا تبطل ألوهيته إذا عجزه العبد، لأن العالم أعراض وأعيان، والله تعالى يتولى تخليق الأعيان، وتخليق بعض الأعراض عند جمهورهم سوى معمر، فإنه زعم أن لا قدرة لله تعالى على تخليق عرض ما البتة، بل محالها هي التي خلقها، بعضها بطريق الاختيار، وبعضها بطريق الاضطرار.

ثم لو كان للعباد قدرة تخليق أفعالهم -وهي أعراض- لكان بعض العالم حاصلا بإيجاد الله تعالى، وبعضه بإيجاد غيره، وهو إثبات الشركة الغير الله تعالى مع الله تعالى في إيجاد العالم كما فعلت المجوس، بل المجوس أسعد حالا منهم، فإن عندهم ليس لله تعالى إلا شريك واحد، وعند المعتزلة لله تعالى شركاء في تخليق العالم لا يُحْصَوْن كثرة؛ إذ كل من له فعل اختياري من أنواع الحيوانات فهو خالق مع الله تعالى. وكذا المجوس ينفون عنه القبائح لا غير. والمعتزلة ينفون عنه قدرة تخليق كل ما هو في نفسه حسن كالطاعات، بل يفضلون غير الله تعالى على الله

تعالى؛ إذ حسن ما يوجده الله تعالى ويخلقه طبيعي، وحسن ما يخلقه العباد عقلي، والحسن العقلي حقيقي دون الحسن الطبيعي، وتفاضل الفاعلين بتفاضل أفعالهم، ولقد صدق رسول الله عليه السلام حيث قال: «القدرية مجوس هذه الأمة»، والله الموفق.

يحققه أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لهم، ولو كانت قدرة الله تعالى عنها منتفية لكانت القدرة عندهم من صفات الفعل؛ إذ ما ينفى ويُثْبَت ويخص ولا يعم فهو عندهم صفة فعل، فلا يكون موصوفا به في الأزل عندهم، وفي هذا هدم قواعدهم، وإثبات التناقض حيث زعموا أنه تعالى قادر لذاته، وكان في الأزل قادرا، وبالله العصمة.

يحققه أن العبد لو كان خالقا لفعله لوقع التشابهُ بين فعله وفعل الله تعالى؛ إذ كل واحد منهما إخراج من العدم إلى الوجود، والإخراج والمخرج والإيجاد والموجود عندهم واحد، والله تعالى نفى ذلك بقوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد: 16]، والمعتزلة يثبتون ما نفاه الله تعالى، وفيه ما فيه من تخطئة الله تعالى، ونسبته إلى الخطأ، وبالله العصمة.

وإذا ثبت بما ذكرناه استحالة ثبوت قدرة التخليق للعبد، وثبت بالضرورة التي يصير دافعها مكابرا، وبما ذكرنا من الدلائل السمعية والعقلية على الجبرية أن العبد له فعل حصل بمجموع الدليلين أن العبد له فعل ليس هو خالقا له، ولم يصر العبد بخلق الله تعالى إياه مضطرا كما لا يصير بعلم الله تعالى أنه يفعل مضطرا، وإن كان لا وجه للخروج عن معلوم الله تعالى لما أنه تعالى خلق فعله الاختياري فلم يصر ضروريا، كما علم بفعله الاختياري فلم يصر ضروريا، وثبت بمجموع الدلائل أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين -إحداهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب- جائز، وإنما الممتنع دخوله تحت قدرتين كل واحد منهما

قدرة الاختراع أو قدرة الاكتساب. واعتبارهم بالشاهد فاسد لما أن لا قدرة في الشاهد لأحد على ما هو خارج عن محل قدرته، فلم يتصور دخول مقدور تحت قدرة قادرين لهذا، وفي الغائب الأمر بخلافه، واعتبار الغائب بالشاهد من غير إثبات التسوية بينهما فاسد، فعند قيام دليل التفرقة أولى أن يكون فاسدا.

يحققه أن الله تعالى هو الذي يعطي القدرة للعبد، ومن لا قدرة له على فعل يستحيل منه إقدار غيره عليه، كمن لا علم له بشيء يستحيل منه إثبات العلم لغيره به، وإذا كان هذا معقولا والله تعالى هو المُقْدِر للعبد كانت قدرته أيضا ثابتة، فكان الفعل مقدورا لقادرين ضرورة، والله تعالى الموفق.

وما يزعمون من إثبات الشركة فذاك كلام صدر عن جهلهم بالشركة، فإن الشركة أن ينفرد كل شريك بما هو له دون شريكه، كشركاء القرية والمحلة، وكما يفعله المجوس، فإن ما هو لأحد الشريكين لم يكن للآخر بوجه من الوجوه. وهو ما يقوله المعتزلة لا ما نقوله نحن، فإن ثبوت شيء مضافا إلى ذاتين، إلى كل منهما بجهة لن يعرف شركة، فإن الله تعالى ملّك العباد أشياء، وتلك الأشياء ملك الله تعالى ملك تخليق، ولم يكن العباد شركاء الله تعالى في الأملاك لما أن ما هو ملك الله تعالى بالتخليق عينه ملكُ العبد لثبوت التصرف، ولم يكن الله تعالى مختصا بملك شيء والعبد بملك شيء آخر لتثبت الشركة كما هو في حق شركاء القرية، فكذا ما نحن فيه، وتبين أنهم هم المثبتون لله تعالى شركاء في العالم لا خصومهم، والله الموفق.

وما يزعمون أن من أفعال العباد ما هو قبيح وإيجاد القبيح قبيح، قلنا: ومن أفعالهم ما هو حسن، فما جوابكم فيه؟

ثم نقول: لما بينا بالدليل أن ليست للعبد قدرة الإيجاد، ولا موجد للفعل إلا الله تعالى، وثبت أن الله تعالى حكيم ليس بسفيه، ثبت أن إيجاد القبيح ليس بقبيح، وأنه

حكمة، غير أنكم جاهلون بحقيقة الحكمة والسفه. وتلقيتم ما تلقيتم من إخوانكم المجوس والثنوية.

ثم نقول: الحكمة: ما له عاقبة حميدة، والسفه: ما ليس له عاقبة حميدة، فلم قلتم: إن ليس لتخليق الكفر عاقبة حميدة؟ وبم عرفتم خلوه عنها؟ لأجل أنكم لم تقفوا على ما فيه من جهة الحكمة، وما لا تقفون عليه لا يكون حكمة؟ فإن قالوا: «نعم»، بان عنادهم إذ لا وقوف لهم بعقولهم على كثير من الحكم البشرية فضلا عن الحكم الربوبية، وإن قالوا: «من الجائز أن يكون حكمة لا نقف عليها»، قلنا: فلم أنكرتم أن يكون لله تعالى في تخليق الكفر والمعاصي حكمة قصرت عنها عقولُكم الضعيفة؟

ثم نقول متبرعين: إن لله تعالى في تخليق الكفر والمعاصي حكما لا يحيط بها الإحصاء، ولا يبلغها كنه الاستقصاء؛

منها: أن بتخليقه ما حسن من الأفعال وقبح منها يستدل على كمال قدرته ونفاذ مشيئته، حيث قدر على تخليق المتضادين وإيجاد المتقابلين، وهو آية كمال القدرة؛ إذ من يوجد منه نوع واحد لا غير كان مضطرا؛ ولهذا كان تخليق ما حسن من الأجسام وقبح، وطاب وخبث، ونفع وضر، وآلم وألذّ، حكمةً بالغة وتدبيرا صائبا، فكذا هذا في الأفعال والأعراض. وفيه أيضا إظهار القدرة على فعل الغير، وبه تمتاز القدرة الأزلية من القدرة الحديثة، والمشيئة الشاملة من المشيئة القاصرة، فيظهر بذلك أنه قادر على محل قدرة غيره، متصرف في مقدور عباده، مستبدّ في تحصيل مراده، وغيرُه مفتقر إليه محتاج إلى إعانته، والله الموفق.

ومنها: أنه تعالى بتخليقه الأفعال خيرها وشرها وحسنها وقبيحها يتبين أنه يفعل ما يفعل لا عن حاجة ولا لجلب نفع أو دفع مضرة؛ إذ من ذلك فعله لا يفعل إلا ما ينتفع به.

ومنها: أن بذلك يظهر أنه تعالى غني عن خلقه، عزيز بذاته لا يتعزز بكثرة أوليائه وأتباعه، ولا يتقوى بأعوانه وأنصاره، ولا يضعف بكثرة أعدائه، ولا يتضرر بتوفر عصاته، بل هو العزيز في ذاته المنيع في سلطانه القوي أيده المتين كيده. ووراء هذه حكمة ذكرها أئمة أهل الكلام لا وجه لإطالة الكتاب بذكرها عند حصول الغنية عنها بما ذكرت منها.

ثم لما كان إيجاد ما خبث من الأجسام حكمة لما تعلقت به العاقبة الحميدة، فكذا إيجاد ما قبح من الأفعال، على أنا لا نقول على الإطلاق إنه خلق الكفر، بل نقول: خلق الكفر قبيحا باطلا شرا فاسدا، والحكمة تقتضي كون الكفر على هذه الصفات، فإيجاده عليها كان حكمة، وإنما السفه تحصيله حكمة حسنا صوابا كما يقصده الكافر، والله الموفق.

وبهذا يبطل قولهم: إنه تعالى لو كان هو الذي تولى إيجاد الكفر لجاز ذمه عليه؛ لأن الإيجاد فوق الاكتساب، فإن استحقاق الذم بفعل السفه لا بفعل الحكمة، وقد مر أن الله تعالى في إيجاده حكيم، والعبد في اكتسابه سفيه؛ لما له في حقه من وخيم العاقبة، ولما يقصد تحصيله على ضد ما تقتضيه الحكمة من الصفات، فيستحق العبد المذمة دون الله تعالى، بل هو المستحق لكل حمد على ما قررنا، والله الموفق.

وما زعموا أن ليس وراء الوجود معنى تتعلق به القدرة، قلنا: مجموع ما ذكرنا من الدليلين أن العبد له فعل وليست له قدرة التخليق يبطل هذا الكلام، ولا حاجة بنا إلى بيان الجهة التي تتعلق بها قدرة العبد، بل بنا الحاجة إلى إثبات أنه ليس بمجبور، وأنه فاعل عن اختيار، وأنه ليس بمخترع، وقد فرغنا عن ذلك كله بحمد الله تعالى.

ثم لما ثبت أن الإيجاد ليس من قبل العبد، وأن له فعلا فيتعلق بما هو فعله الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، والحمد والذم، وإن كان ذلك غير متعلق بالإيجاد، على أن عندنا الموجد بإيجاد الله تعالى باختيار العبد هو فعل العبد، وليس بفعل الله تعالى بل هو مفعوله، , وهذه المعاني متعلقة بمفعوله لا بفعله الذي هو الإيجاد، والله الموفق.

ثم إن مذهب جمهور المعتزلة: أن المعدوم شيء، وأكثرهم يزعمون أنه عرض، وكذا هو ذات وحركة، والشيء شيء لنفسه، والموجود موجود لنفسه، والقدرة متعلقة بالوجود دون الشيئية، وإن كان كل منهما راجعا إلى الذات، وتعلق القدرة بالوجود لا يوجب تعلقها بالشيئية، ولا بالعرضية، ولا بالذاتية، ولا بكونه حركة، وإن لم يكن الوجود معنى وراءها، وكذا قدرة الصانع جل وعلا متعلقة بالوجود لا غير، ولا تعلق لها بالجوهرية ولا بالشيئية ولا بالعرضية، وانعدام التعلق بهذه الوجوه لم يمنع من تعلقها بالوجود، وإن كان الوجود راجعا إلى الذات، وليس بمعنى وراء الذات.

فإذا هم قالوا بمثل ما قلنا في حق أفعال العباد فإنا لا نأبى إلا تعلق قدرة العبد بالشيئية، وهم قالوا به، وأقروا بجميع ما أنكروا علينا، ثم إنا جعلنا الشيئية والعرضية متعلقة بقدرة الله تعالى، وهم أبوا ذلك، وفيه تعطيل الصانع، والقول بقدم العالم، ثم أي فرق في حق العبد إذا لم تكن قدرته متعلقة بالشيئية بين أن تكون الشيئية ثابتة لا بقدرة أحد، وبين أن تكون ثابتة بقدرة غير العبد إذا لم تكن ثابتة بقدرته، وبهذا يتبين عوار مذهب المعتزلة وتناقض أصولهم الفاسدة.

وكذا عندهم الثواب والعقاب والأمر والنهي والحمد والذم متعلقة بالوجود لا بالشيئية والعرضية، وهو غير ما يذهب إليه خصومهم، بل ما يذهبون إليه اتباع للدلائل العقلية والسمعية، وانقياد لها، واعتراف بحدوث العالم من جميع الوجوه،

وثبوت الصانع ووحدانيته. وهم يقولون بعين ما يقوله الخصوم في المتنازع فيه مع القول بما يؤدي إلى القول بقدم العالم وتعطيل الصانع، عصمنا الله تعالى من كل قول هذا عقباه.

ثم إن عبارات أصحابنا رحمهم الله اختلفت في الفرق بين الخلق والكسب، فقال بعضهم: كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب، وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق، واسم الفعل يشملهما، وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب، وما وقع لا بآلة فهو خلق، وقيل: ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق، وما وقع المقدور به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب، والله الموفق.

وهذه المسألة عظيمة تكثر فيها دلائل أهل الحق وشبهات الخصوم، وفي هذا القدر كفاية لمن لم يكن همه التعنت والتعصب والميل إلى الهوى، والله الهادي بفضله.

فصل في أن المتولدات مخلوقة لله تعالى

وإذا ثبت أن العبد ليست له قدرة الاختراع والتخليق ثبت أن ما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب الإنسان، والانكسار في الزجاجة عقيب كسر الإنسان، أو من الحركة في الخشبة عقيب اعتماد الرجل عليها، كل ذلك مخلوق لله تعالى، ولا صنع للعبد فيه؛ لانعدام قدرة التخليق، واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته، وبطل قول المعتزلة: إن هذه الأشياء متولدة من فعل العبد، وهي فعله مخلوقة من قبله، وهو خالقها. وبطل قول بشر بن المعتمر أحد رؤساء المعتزلة: إن السمع والبصر وما وراءهما من الإدراكات، وجميع الألوان والطعوم والروائح متولدة من فعل الإنسان مخلوقة له، مخترعة من جهته.

والذي يوجب بطلان قول المعتزلة: أن الألم لو كان فعلا لفاعل سببِه وهو الضرب لكان لا يخلو إما أن فعله بالقدرة التي فعل بها الضرب، وإما: أن فعله

بقدرة أخرى. وكل ذلك باطل لانعدام التمكن من الامتناع عن حصول الألم بعدما وجد منه الفعل قبل حصول المتولد، والقادرُ متمكن من الامتناع وتحصيل ضده قبل حصول الفعل، وكذا الألم لم يوجد بعد موت الجارح، وبقاء قدرته بعد موته، أو حدوث قدرة له بعد موته محال، ولا فعل بدون القدرة؛ فدل أنه ليس بفعل له.

وقول ثمامة بن الأشرس: «إن المتولدات أفعال لا فاعل لها» لا الله تعالى كما يقوله أهل الحق، ولا فاعل أسبابها كما يقوله إخوانه من المعتزلة، قول يوجب تعطيل الصانع لما فيه من تجويز اختصاص ما لم يكن ثم بالوجود بدون تخصيص مخصص.

وقول النظام: «إن المتولدات فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة» وقول أبي العباس القلانسي: «إنه فعل الله تعالى بإيجاب الطبع»، محال لما أن القول بإيجاب الطبع أو الخلقة على الله تعالى شيئا محال، وفي الإيجاب جعل من أوجب عليه مضطرا، والمضطر عاجز، وتجويز العجز والاضطرار على الله تعالى ممتنع محال، والله الموفق.

فصل في أن المقتول ميت بأجله

وبثبوت ما ذكرنا ثبت أن القتل فعل قائم بالقاتل وهو فعل يخلق الله تعالى عقيبه في الحيوان الموتَ وانزهاق الروح، والموتُ مخلوق الله تعالى في الميت لا صنع للقاتل في المحل، وبطل قول الكعبي: «إن القتل غير الموت لأن الموت من فعل الله تعالى، والقتل من فعل القائل»، وقول غيره من المعتزلة: «إن في المقتول معنيين: أحدهما من الله تعالى وهو الموت، والآخر من العبد وهو القتل».

ثم المقتول ميت بأجله عندنا بخلاف ما يقوله المعتزلة إنه غير مقتول بأجله، وله أجل آخر؛ لأن الله تعالى لما كان عالما أنه يقتل جعله أجله، ولا يليق به تعالى أن يجعل له أجلا يعلم أنه لا يعيش إليه البتة، أو يجعل أجله أحد الأمرين كفعل

الجهال بالعواقب مع أن القول بأن الله تعالى أعطى العبد قدرة منع الله تعالى عن إبقاء عبده إلى ما جعله أجلا له، وقدره قطع ما جعله أجلا له محالٌ. ووجوب القصاص أو الضمان على القائل تعبد محض لارتكابه المنهي عنه، ومباشرته في محل قدرته فعلا أجرى الله تعالى العادة بتخليق الموت عقيبه، والله الموفق.

فصل في الأرزاق

ومن هذا القبيل قول المعتزلة: إن الحرام ليس برزق، والرزق هو الملك، والإنسان يقدر أن يتناول ما جعله الله تعالى رزقا لغيره، ويمنعه عن إيصال ما جعله رزقا لحيوان آخر إليه. وهذا باطل بل الحرام رزق، وكل يستوفي رزقه حلالا كان ذلك أو حراما، ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزق، والرزق هو الغذاء، فما قدر الله تعالى أن يجعله غذاء لشخص قط لا يصير غذاء لغيره، وكما أن الإنسان يتغذى بالحلال يتغذى بالحرام، ولو كان الرزق عبارة عن الملك دون ما يتغذى به لكان لا يتصور أن يرزق الله تعالى من لا يتصور ثبوت الملك له، ولخرج قول الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6] لغوا ضائعا، ولا يتفوه به مسلم، وبالله العصمة.

فصل في أن المعاصي بإرادة الله تعالى ومشيئته

وإذا ثبت أن الله تعالى هو الذي يتولى تخليق أفعال العباد خيرها وشرها طاعتها ومعصيتها، والله مختار في تخليق ما يخلق غير مضطر فيه، ولا اختيار بدون الإرادة؛ ثبت أن ما يوجد من أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى، وما لم يوجد منها لم يكن بإرادة الله تعالى، إذ لم يخلقه.

ثم حاصل المذهب: أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أي وصف كان. ثم ما كان من ذلك طاعة فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته، ورضاه ومحبته، وأمره وقضائه وقدره، وما كان معصية فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته وقضائه وقدره،

وليس بأمر الله تعالى، ولا برضاه، ولا بمحبته؛ لأن محبته ورضاه يرجعان إلى كون الشيء عنده مستحسنا، وذلك يليق بالطاعات دون المعاصي.

وزعم الأشعري أن المحبة والرضا بمعنى الإرادة، ويعمان كل موجود كما تعم الإرادة.

ثم إن مشايخنا رحمهم الله يقولون تيسيرا على المتعلمين: إن ما علم الله أن يوجد أراد وجوده شرا كان أو خيرا، قبيحا كان أو حسنا، طاعة كان أو معصية، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون شرا كان أو خيرا، قبيحا كان أو حسنا، طاعة كان أو معصية، فالله تعالى لما علم أن يوجد من فرعون الكفرُ لا الإيمان أراد منه الكفر لا الإيمان، وكذا من سائر العصاة والكفرة.

والمعتزلة يزعمون: أن ما أمر الله تعالى به أراد وجوده وإن علم أنه لا يوجد، وما نهى عنه أراد أن لا يوجد وإن علم وجوده. فلما أمر فرعون بالإيمان أراد منه الإيمان، ولما نهاه عن الكفر لم يرد منه الكفر

ثم هذه المسألة هي عين مسألة خلق الأفعال، على ما مر تثبت بما تثبت به تلك.

ثم إن السلف رحمهم الله تكلموا فيها بطريق الأصالة، فنتبعهم في ذلك، فنقول: إن المعتزلة يتعلقون بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56] أخبر أنه خلقهم ليعبدوه، وعندكم ما خلق الكفرة ليعبدوه، بل ليكفروا به، وهو خلاف النص. والمعقول لهم أن الكفر والمعاصي سفة، ومريد السفه سفيه في الشاهد فكذا في الغائب، وكذا من أفعال العباد ما هو شتم لله تعالى والافتراء عليه، ومريد شتم نفسه والمتعرض له سفيه، ولأن الأمر بما لا يريده الآمر سفه، وكذا إرادة ما لا يرضى به، ولأن العبد ما لا يمكنه الخروج عن إرادة الله تعالى عندكم، وفيه جعل العباد مجبورين، وهو باطل.

ولأهل الحق قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨] أخبر أنه أراد بإملائهم ازدياد الإثم، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، ومن ذرأه لجهنم أراد منه ما يصير بإدخاله ما ذرأ له عادلا لا ظالما، وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: 125] أخبر أنه يريد ضلال بعض، ويجعل ما به يحصل ضلاله وهو ضيق القلب، وقوله تعالى خبرا عن نوح صلوات الله عليه: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: 34] أخبر نوح أن الله تعالى يريد أن يغويهم، والمعتزلة يخالفونه ويقولون: لا يريد أن يغويهم.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: 9]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وعندهم ما شاء إيمان من في الأرض وما آمنوا، وهو تكذيب الله تعالى في خبره، وهو كفر، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام: ١٠٧]، وعندهم شاء، ومع ذلك أشركوا ومنه تكذيب الله تعالى في خبره. وفي الآيات كثرة، وفي هذا القدر كفاية.

والمعقول أن الله تعالى لو شاء من الكافر الإيمان، والكافر شاء من نفسه الكفر، وكذا إبليس شاء من نفسه الكفر، لكانت مشيئة الكافر ومشيئة إبليس أنفذ من مشيئة الله تعالى، وهو أمارة العجز، وفي تجويز هذا إبطال ما مر من دلالة التمانع، وهو يؤدى إلى تصحيح مذهب الثنوية، وإبطال توحيد الصانع.

واعتراض المعتزلة على قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: 9]، وما ذكرنا بعدها من الآيتين: أن المراد من المشيئة المذكورة في الآيات مشيئة الجبر، وبهذا يعترضون أيضا على المعقول أن انعدام ما يشاء ووجودَ ما لا يشاء إنما يدل على الضعف أن لو لم يكن له قدرة إيجاد ما يشاء ودفع ما لا يشاء، وله

قدرة إيمان كل كافر جبرا، وقدرة دفع كفر كل جبرا، ومن هذا وصفه لا يوصف بالضعف.

هذا اعتراض فاسد فإنهم إذا سئلوا عن تفسير مشيئة الجبر زعم أبو هذيل العلاف ومن تابعه: أن تفسير ذلك أن يخلق فيهم الإيمان جبرا بدون اختيارهم، فيوجد الإيمان ويندفع الكفر. وهذا على أصولهم غير مستقيم؛ لأن المؤمن عندهم: فاعل الإيمان، والكافر: فاعل الكفر؛ ولهذا أبوا أن يكون الله تعالى خالقا لأفعال الخلق؛ إذ لو فعل لكان هو الكافر والعاصي. فعلى هذا لو خلق إيمانهم لكان هو المؤمن لا الكفرة، وهو تعالى أراد إيمانهم لا إيمان نفسه، فلم ينفذ بهذا مشيئته، ولصار بذلك الإيمان هاديا نفسه مؤتيا نفسه إيمانها لا كل نفس.

وزعم الجبائي أن تفسير مشيئة الجبر أن يخلق فيه علما ضروريا بصحة الإيمان، فيؤمن حينئذ. وهذا أيضا فاسد؛ لأن العلم بصحة الإيمان لا يوجب حصول الإيمان لا محالة؛ لأن العلم غير الإيمان، ووجود أحد المتغايرين لا يوجب وجود الآخر لا محالة. يحققه أن أهل العناد كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ولم يؤمنوا، وقال تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ [الأعراف: 146]. قال: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ﴾ إلى قوله: ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ [الأنعام: ١١١]

وزعم ابنه أبو هاشم: أن معنى مشيئة الجبر أن يخلق الله تعالى له العلم الضروري أنه لو لم يؤمن لعذب عذابا شديدا. وهو أيضا باطل؛ لأن أهل العناد كانوا يعلمون أنهم لو لم يؤمنوا لخلدوا في النار، ومع ذلك لم يؤمنوا. ثم عنده أن الله تعالى قادر على الظلم والسفه، ولو فعل شيئا منه لبطلت ألوهيته، وزوال الربوبية خطر عظيم. فعلى تأويله يكون الله تعالى مجبورا على العدل والصدق والحكمة. وهذا كفر صريح.

ونقول لهم: إن مشيئة الله تعالى أن يوجد منهم إيمان اختياري يستحقون به الثواب، ويندفع به عنهم العذاب، والإيمان الحاصل جبرا غير ما هو المراد، فدل أن الحجة بالآيات والمعقول لازمة، والاعتراض على ذلك كله باطل، وبالله المعونة.

يحققه أن الأمة بأسرهم يقولون: ما شاء الله تعالى كان، وما لم يشأ لم يكن، وهذا إجماع منهم على صحة ما ذهبنا إليه، وبطلان قول المعتزلة، وهذا الكلام لا يحتمل تأويل مشيئة الجبر، فإنه إن استقام في أحد شطريه وهو قولهم: «ما شاء الله كان»، لم يستقم في الشطر الآخر وهو قولهم: «وما لم يشأ لم يكن»؛ لأنه لم يشأ الأفعال الاختيارية التي هي الطاعات جبرا، ومع ذلك كانت، والله الموفق.

والذي يؤيد ما ذهبنا إليه أن الله تعالى لما علم من فرعون أنه يكفر ولا يؤمن، فلو أراد منه أن يؤمن ولا يكفر لأراد وجود ما لو حصل لصار هو جاهلا، فيصير مريدا تجهيل نفسه، وزوال ربوبيته، وكذا أخبر أنه يملأ جهنم من الجنة والناس أجمعين، ولو أراد منهم الإيمان دون الكفر فقد أراد أن لا يتحقق خبره، ويكون به كاذبا، أو أراد ما يصير بتحقيق إخباره ظالما، فصار مريدا جهل نفسه وكذبه وظلمه، وهو كله سفه.

ولا يعترض على هذا بالأمر بالإيمان والنهي عن الكفر. وفيه أمر بتجهيل نفسه ونهي عن تصديقه؛ لأنا نقول: الأمر والنهي كل واحد منهما لتحقيق علمه؛ لأنه ما أمر الكافر بالإيمان ليؤمن، وما نهاه عن الكفر لينتهي، بل ليجب الإيمان، ويحرم الكفر، فيترك الإيمان الواجب، ويُقْدم على الكفر المنهي؛ فيستحق بذلك العقاب، فيتحقق علمه أنه يترك الإيمان الواجب، ويرتكب الكفر المحذور؛ ويصير بذلك أهلا للتخليد في النار فيتحقق علمه وإخباره. فإذن كل ذلك لتحقيق علمه وخبره، وإن جهات المعتزلة ذلك، والله الموفق.

ولا تعلق لهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]؛ لأن أهل التأويل قالوا: إلا ليكونوا عبادا لى، وهم كانوا عبادا له. يؤيد هذا التأويل: أن على هذا التأويل يمكن إجراء الآية على العموم، ولو حملت على العبادة الاختيارية لما أمكن ذلك لخروج الصغار والمجانين عن عمومها؛ لأنهم لم يخلقوا للعبادة.

وقال كثير من أهل التأويل: قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ، أي: إلا لآمرهم بالعبادة. وعلى هذا التأويل لا تعلق لهم بها، على أنا نقول: خص الصبيان والمجانين من الآية. فنخص المتنازع فيه بما ذكرنا من الدلائل، وبقيت الآية محمولة على من علم منهم الإيمان والعبادة.

وشبهتهم المعقولة أن مريد السفه سفيه فاسد؛ لأن السفيه من ليس لفعله عاقبة حميدة. وإذا كان لإرادة السفيه عاقبة حميدة -وهي تحقيق العلم والخبر- كانت حكمة. ومريد شتم نفسه إنما يكون سفيها لأنه يلتحق به عار الشتم؛ لأنه لم تقم دلالة براعته عما شتم به، فيكون مريدا لحوق العار بنفسه، فيكون سفيها، والله تعالى أقام دلالة براعته عما شتم به، فلا يلحق به عار، بل يلتحق عار الكذب بشاتمه الذي هو عدوه، وإرادة إلحاق العار بعدوه حكمة، وليست بسفه، فمن قاس مريد لحوق العار بعدوه بمريد لحوق العار بنفسه في جعلهما سفيهين فهو جاهل بالمقايسة.

وشبهتهم الثانية فاسدة لما مر أن الأمر بما لا يريده ليجب عليه، فيتحقق به علمه، وإرادته حكمة. يحققه أن من يلام على عقوبة عبده فيعتذر فيقول: «إنه يعصيني. ولا يطيعني فيما آمره به؛ فلهذا أعاقبه به» ثم أراد تصديق نفسه في هذا عند الأئمة، فأمر عبده بفعل، فإنه يريد أن لا يفعل، ويكون به حكيما. ولو أراد أن يفعل ما أمره به في هذه الحالة، فهو سفيه، وإرادة ما لا يرضى به حكمة إذا كانت تحت الإرادة حكمة. وفيما نحن فيه تحتها حكمة، وهي تحقيق ما علم على ما علم.

وشبهتهم الأخيرة فاسدة، لأنه تعالى أراد منهم الأفعال الاختيارية، فلا يصيرون بها مجبورين كما أنهم لا يصيرون بعلمه مجبورين وإن كان الخروج عن علمه محالا، لإنه تعالى علم أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم، فكذا هذا، فدل أن ما تعلقوا به من الشبه فاسد، وما ادعوه ممنوع، والله الموفق.

فصل في القضاء والقدر

وبثبوت كون أفعال الخلق مخلوقة لله تعالى ثبت القضاء، إذ المراد من قول أهل الحق: «إن المعاصي بقضاء الله تعالى»، أي: بخلقه؛ إذ القضاء يذكر ويراد به الفعل، قال أبو ذُؤَيْب الهذلي:

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوامع تبّع

أي: صنعهما وأحكم صنعتهما.

ثم القضاء لفظ مشترك يذكر ويراد به الأمر. قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] أي: أمر ربك. ويذكر ويراد به الإعلام. قال الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [الإسراء: 4] أي: أعلمناهم. وله معانٍ أخر غير أن مرادنا من ذكره ما ذكرنا الفعل.

وأما القدر فهو على وجهين:

أحدهما: الحد الذي يخرج عليه الشيء، وهو جعل كل شيء على ما عليه من خير أو شر، من حسن أو قبح، من حكمة أو سفه، وهو تأويل الحكمة أن يجعل كل شيء على ما ينبغي أن يكون عليه، ويقدّر كل شيء على ما هو الأولى به.

والثاني: بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان أو مكان، وما له من الثواب والعقاب، وكل ذلك ثابت في أفعال الخلق بإثبات الله تعالى على ما مر في مسألة خلق الأفعال. والمعتزلة يقولون: « المعاصي ليست بقضاء الله وقدره». وتعلق

الكعبي بقول النبي: «من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليطلب ربّاً سوائي». قال: والكفر غير مرضي. وهذا التعلق منه جهل، فإن الكفر عندنا مقضي الله تعالى لا قضاؤه، ونحن نرضى بقضاء الله تعالى وجعلِه الكفر باطلا، ولا نرضى بأن يكون المقضي صفة لنا، على أن حقيقة الخبر في الأمراض والمصائب؛ إذ هي التي ربما لا يرضى بها من قضي عليه بها، فأما الكفر ممن قضي به عليه فهو يرضى به أشد الرضا، ويتمسك به أشد التمسك، فلم يكن الخبر واردا فيه.

ثم المعتزلة لا يرضون بالأمراض والمصائب إلا بعِوَض، فليطلبوا ربا سوى الله تعالى، ثم الكعبي سمع هذا الخبر الغريب ولم يسمع ما استفاض نقله واشتهر فيما بين النقلة، بل في جميع الأمة، وهو قوله عليه السلام: «القدر خيره وشره من الله تعالى». ثم نعلم أن العبد غير مضطر في فعله، وأن كان ذلك بقضاء الله تعالى وقدره، على ما مر في مسألة خلق الأفعال ومسألة الإرادة، والله الموفق.

فصل في الهدى والإضلال

وبثبوت مسألة خلق الأفعال ثبت أيضا مسألة الهدى والإضلال؛ إذ الهدي خلق فعل الاهتداء، والإضلال خلق فعل الضلال. وهو المعني بقولنا: «يضل الله من يشاء، ويهدي من يشاء». دون هدى بيانِ الطريق، فإن ذلك ثابت على العموم. وابتداء الدليل في المسألة قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [النحل: 93]، وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: 56]، وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: 9]، وفي آيات كثيرة يطول تعدادها وإحصاؤها.

وللمعتزلة للآيات تأويلات أعرضنا عن ذكرها والجوابِ عنها مخافةَ الإطالة، واتكالا على ما أودع في مسألة خلق الأفعال، والله الهادي والموفق.

فصل في إبطال القول بالأصلح

وبثبوت مسألة خلق الأفعال وبكون الكفر والمعاصي مخلوقة لله تعالى -وإن كان يتضر بهما الكفار والعصاة- ثبت أن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى ولا هو المصلحة. ويظهر بطلان قول المعتزلة: «إن ما هو الأصلح للعبد يجب على الله تعالى أن يفعل بالعبد، ولو لم يفعل -مع ما أنه لا يتضرر به لو فعل والعبد ينتفع به، ولو لم يفعل لما انتفع هو به ويتضرر العبد- لكان بخيلا سفيها.

ثم عندنا على هذا في مقدور الله تعالى لطف، لو فعل بالكفار لأمنوا غير أنه لم يفعل، ولو فعل كان متفضلا، ولَمّا لم يفعل كان عادلا لا ظالما، لأنه تعالى ما منع الحق المستحق للغير عليه. وعند المعتزلة ليس في مقدوره ذلك، ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل كان بخيلا ظالما جائرا.

ولأهل الحق الآيات التي ذكرناها في مسألتي الإرادة والهدى والإضلال؛ إذ في بعضها فعل ما ليس بأصلح، وفي بعضها الامتناع عما فيه الأصلح. وجميع ما ذكرنا من الدلائل في مسألة خلق الأفعال ثابتة ههنا؛ إذ هي عين تلك المسألة؛ لأنه لما كان خالقا للكفر والمعاصي، وذلك شر لهم وليس لهم فيه مصلحة ثبت أن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى.

ولأن القول بما قالت المعتزلة إبطالُ منة الله تعالى على عباده بالهداية؛ إذ فعل ما فعل على طريق قضاء حق وواجب عليه، ولا منةَ في هذا ولا إفضالَ، فيكون الله تعالى بقوله:﴿وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: 105]، وما ذكر من مننه على عباده مخطئا متصلفا؛ إذ لا إفضال ولا منة في قضاء حقٍ مستحق عليه، وكذا على زعمهم ليس لله تعالى على النبي المصطفى محمد نعمةٌ ومنة ليست تلك على أبي جهل لعنه الله، إذ فعل بكل منهما ما في مقدوره من الأصلح، وكذا فيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أسدى إليهم؛ إذ هو يستحق الإفضال دون قضاء الحق.

كذا فيه أن إماتة الرسل والأنبياء عليهم السلام كان أصلح لهم وللمؤمنين من إبقائهم، وإبقاءَ إبليس وجنودِه أصلحُ لهم وللخلق من إماتتهم، وكذا فيه القول بتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصلح مما فعل، ولم يبق في مقدوره ولا في خزائن رحمته أنفعُ لهم مما أعطاهم، وكل هذا كفر وضلال، وبالله العصمة عن كل ضلال وبدعة.

ثم يقال لهم: هل رأيتم إنسانا زجّى عمره في الإسلام ثم ارتدّ عنه بعد ذلك؟ فلابد أن يقولوا: «لا»، فنقول: أيّ الأمرين أصلح له، الإماتةُ قبل أن يرتد بساعة ليختم له بالإسلام والسعادة، أم الإبقاءُ إلى أن يرتدّ؟ فإن قالوا: «الإماتة كانت أصلح له»؛ فقد أقروا أنه ترك الأصلح وفعل ضده. وإن قالوا: «كان الإبقاء أصلح له من الإماتة على الإسلام»؛ ظهر عنادهم ومكابرتهم، وصارت عقولهم ضحكة للعوام.

ثم يقال لهم: رأيتم صبيا مات في صغره، والآخر عاش حتى بلغ وأسلم وختم له بالإسلام، والآخر بلغ وكفر أو ارتد بعد الإسلام؟ فلابد من «بلى»، قيل لهم: لِمَ أبقى الذي علم أنه يسلم ويختم له بالإسلام؟، فإن قالوا: لأنه أصلح له، فإنه ينال بإسلامه وما أتى به من الطاعات الثوابَ العظيم. قيل: ولِم لم يُبق الذي أماته صغيراً؟ فإن قالوا لأن ذلك كان أصلح له، لأن الله تعالى علم أنه لو بلغ لكفر واستحق الخلود في النار، فكانت الإماتة له في حالة الصغر أصلح، قيل: لِمَ لم يُمِت الذي علم أنه يرتد بعد بلوغه عن الإسلام كما أمات هذا الصغير؟ ولا انفصال لهم عن هذا البتة.

وما يزعمون أن منع الأصلح بخل، فاسدٌ، لأنا بينّا بالدليل أنه تعالى فعل ذلك، ولو كان بخلا لما فعل؛ ولأن منع ما كان منعه حكمة -وهو حق المانع لا حق غيره قبله- لن يكون بخلا، بل يكون عدلا.

ثم الجود إنما يتحقق بالإفضال لا بقضاء الحق المستحق. وعند المعتزلة: لا إفضال، بل كان ذلك قضاءُ حق واجب للغير عليه. فأنى يتصور عندهم تحقيق الجود؟، وفيما قلنا: إثبات الجود، فهو تعالى بما يعطي متفضل جواد محسن، وبما يمنع مما هو حقه لا حق غيره قِبَله عادل، والله الموفق.

ثم نقول لهم: أليس أن الله تعالى يؤلم الأطفال؟ وذلك مما يضر بهم، فكان تركه أصلح لهم، فزعموا أن ذلك أصلح لهم؛ لأنه يعطيهم الثواب الدائم على ذلك عوضا عنه، فصار مصلحة لهم، كحجامة الوالد الشفيق ولده. قيل: الله تعالى قادر على أن يعطيهم في الدار الآخرة ما يعطيهم بدون سابقة الإيلام، فكان الإعطاء بدون ذلك أنفع لهم وأصلح لهم، بخلاف الأب؛ فإنه لا يقدر على إثبات الصحة ودفع المرض إلا بالحجامة، حتى إنه لو كان قادرا على جلب الصحة ودفع المرض بدون الحجامة ومع ذلك آلمه بالحجامة، لم يعدّ ذلك منه مصلحة.

فإن قالوا: نعم، الله تعالى يقدر على ذلك، ولكن إعطاء النعم في دار الآخرة عوضا عما لحقه من الألم، كان أصلح له من الإعطاء بدون سابقة الإيلام، لأن ما كان جاريا مجرى الأعواض لا تتمكن فيه المنة المنغِّصة للنعم، وما كان تفضلا تتمكن فيه المنة المنغصة للنعم، فكان الثابت بطريق العوض ألذّ وأشهى.

قيل لهم: لحوق المنة إنما ينغّص النعمة إذا كان مما يساوي المنعَم عليه ويوازيه في الرتبة؛ فيشق على المنعم عليه تحمُّلُ منته والخضوعُ له. فأما المنة من الله تعالى فمما يزيد في النعمة طيبا ويتلذذ المنعم عليه بامتنانه عليه. يحققه أن ملكا من الملوك لو خلع على واحد من كبراء أهل مملكته، كان ذلك ألذّ عنده وأشهى مما لو اشتراه بعوض يماثله لِما أنه لا يشق على الطباع تحمُّل المنة من الملوك، ولا تكره نفوسهم الخضوعَ لهم، ففي حق الله تعالى أولى أن يكون الأمر كذلك.

والذي يؤيد هذا أن تحمل المنة من الله تعالى لو كان يوجب تنغيص النعم لَمَا مَنّ الله تعالى على عباده لما فيه من تنغيص النعم، وهدم الصنيعة، ولكانت نعمة الهداية منغصة على الناس حيث من الله تعالى بقوله: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١٧].

. وفي الجملة هذا كلام لا يستجيز من عرف الله أن يخطر بباله فضلا عن التكلم به، غير أن من دأب المعتزلة أنهم لا يبالون عن التمسك بما فيه الانسلاخ عن الدين، وإبطالُ المعارف، وجحدُ الحقائق عند رجائهم الوصولَ به إلى ترويج أباطيلهم، عصمنا الله تعالى عن ذلك.

على أن كثيرا من الأطفال الذين تألموا في صغرهم ماتوا على الكفر، ولا ينالون العوض في الآخرة، وكان الله تعالى عالما بعواقب أمورهم، فكان بإيلام من علم منه أنه لا ينال العوض في الآخرة ظالما، على أن ما كان ظلما، بغير عوض ينعقد ظلما إلى أن يرضى من له الحق بالعوض، فيكون الله تعالى بالإيلام ظالما إلى أن يزول أثر ذلك الظلم بإيصال العوض، ويرضى من له العوض بكونه عوضا، وفيه تحقيق الظلم من الله تعالى، وهو كفر، وبالله النجاة عن كل ضلالة.

فصل في إثبات عذاب القبر

عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين، والإنعام لأهل الطاعة في القبر وسؤال منكر ونكير ثابت لورود الدلائل السمعية في ذلك من نحو قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: 46]، فأثبت عرض آل فرعون على النار قبل القيامة غدوا وعشيا، وليس ذلك إلا عذاب القبر، وقال الله تعالى في قوم نوح عليه السلام: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ [نوح: 25]، والفاء لترتيب والتعقيب بلا تراخ، فيكون ذلك في الدنيا. والمروي عنه: أنه مر بقبرين جديدين، فقال: «إنهما ليعذبان، وما يعذبان

بكبيرة، أما أحدهما فإنه كان لا يستنزه من البول، والآخر كان يمشي بالنميمة» والخبر المعروف في الملكين اللذين يسألان الميت ومعهما مِرْزَبتان، وقول عمر رضي الله عنه على إثره: أوَيكون معي عقلي؟ قال: «بلى» قال: يا رسول الله فإذن أكفيكهما.

والدعاء المتوارث في الأمة من غير نكير: «وقنا عذاب القبر وعذاب النار»، ولا معنى لإنكار جهم، وبعض المعتزلة ذلك، وتعليلهم أن تعذيب من لا حياة له والسؤال عنه والجواب منه مستحيلٌ، وهو غير مستحيل لما أن ذلك لما ثبت بالدلائل التي لا وجه إلى ردها، ومن الممكن أن يعيد الله تعالى نوع حياة مقدار ما يتألم به ويتلذذ ويعلم كان الواجب تلقي الدلائل بالقبول، وتثبيتَ ذلك على وجه الممكن.

ثم لم يقم دليل على أنه تعالى يقيم به نوع حياة بلا إعادة الروح، أو يعيد إليه الروح، فنتوقف في ذلك، فأما إثبات حياة ما فلا توقف فيه لمشايخنا، فإن تعذيب من لا حياة له غير مستقيم عندنا، فإن الحياة عندنا شرط لثبوت العلم، خلافا للكرامة والصالحية، وهم أتباع أبي الحسين الصالحي، فيكون القول بإثبات عذاب القبر بدون الحياة على قول هؤلاء، والله الموفق.

فصل في وعيد فساق المسملين

اختلف الناس في العصاة من أهل القبلة في أسمائهم وأحكامهم، فزعم جمهور الخوارج أن كل من عصى صغيرة كانت المعصية أو كبيرة، فاسمه الكافر لا المؤمن، وحكمه أنه يخلد في النار في الآخرة. أما الحكم فلقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 14]، والذنوب كلها في تحقيق اسم العصيان واحد، وأما الاسم فلقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]، لما كان النار معدة للكافرين، فكل من أوعد بها فهو

كافر، وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44].

والمعتزلة يقولون: إن كانت المعصية كبيرة فاسم مقترفها الفاسق، لا المؤمن ولا الكافر، فيخرج بها صاحبها عن الإيمان ولا يدخل في الكفر، فيكون له منزلة بين منزلتين، لِما أن الناس اختلفوا فيه، منهم من قال: إنه مؤمن بما معه من التصديق، فاسق بما اقترف من الذنب، وهو قول الجماعة،، ومنهم من قال: إنه كافر وهو فاسق، وهو قول الخوارج، ومنهم من قال: إنه منافق وهو فاسق، وهو قول الحسن البصري ومن تابعه، فاتفقت الأمة على إطلاق اسم الفاسق، واختلفوا فيما وراء ذلك، فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا ما اختلفوا فيه، فقلنا: إنه فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق.

وحكمه أنه يخلد في النار إن مات قبل التوبة لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: ١٨] جعل الفاسق بمقابلة المؤمن، وجعل الفاسق قسما والمؤمن قسما، دل أن الفاسق غير، والمؤمن غير، ثم بين حكم كل واحد منهما فقال: ﴿أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝ وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾ [السجدة: 20-19] فكان في الآية دليل الاسم والحكم جميعا.

قالوا: وإن كانت المعصية صغيرة فاسم مقترفها المؤمن، وحكمه أنه إذا اجتنب الكبائر لا يجوز تعذيبه على الصغائر لقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].

وأما أهل الحق فإنهم يقولون: إن من اقترف كبيرة غير مستحلّ لها ولا مستخف بمن نهى عنها بل لغلبة شهوة أو حمية يرجو الله تعالى أن يغفر له، ويخاف أن يعذبه عليه، فهذا اسمه المؤمن، وبقي على ما كان عليه من الإيمان، ولم يزل عند إيمانه ولم ينتقص، ولا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذي دخله، وحكمه أنه لو مات من غير توبة فلله تعالى فيه المشيئة؛ إن شاء عفا عنه بفضله وكرمه، أو ببركة ما معه من الإيمان والحسنات، أو بشفاعة بعض الأخيار، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه ثم عاقبة أمره الجنة لا محالة، ولا يخلد في النار.

أما الاسم فلان الإيمان هو التصديق، والكفر هو التكذيب وهو الذي ارتكب هذه الكبيرة لكسل أو حمية أو أنفة أو غلبة شهوة كان التصديق معه باقيا، وما دام التصديق موجودا كان التكذيب منعدما لمضادة بينهما، فالقول بكفره والتكذيب منعدم، أو بزوال الإيمان والتصديق قائم، أو بثبوت النفاق والتصديق في القلب متقرر؛ قولٌ ظاهر الفساد. ودليل كون الإيمان هو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم بجميع ما جاء به من عند الله: نبين إذا انتهينا إلى مسائل الإيمان.

ثم إطلاق اسم الفاسق لما أنه خرج عن حد الائتمار، والفسق في اللغة هو الخروج، ثم الخروج عن الائتمار على ما بينا من الوجه لا يضاد التصديق؛ فيبقى التصديقُ، وإذا بقي كان المصدق مؤمنا ضرورة.

وما يزعم المعتزلة أنا نأخذ بالمتفق عليه ونترك المختلف فيه قولٌ باطل؛ لأن ذلك يصير إحداث قول لم يكن في الأمة وخروجا عن جميع أقوال السلف، وهذا خرق الإجماع وخروج عنه، وهو باطل بالإجماع، وفيه أيضا إحداث القول بمنزلة بين الإيمان والكفر، وهو خروج عن الإجماع، والأخذ بالإجماع بمخالفة الإجماع من وجهين جهل فاحش.

ثم الأمة إذا اختلفت في شيء على أقاويل صار ذلك إجماعا على أن ما عداها باطل، فكان الواجب بعد ذلك البحثَ عن الأقاويل، وعرضَها على الدلائل، واتباعَ ما شهد الدليل بصحته. وعند العجز عن التمييز بين الحق منها والباطل يجب التوقف والرجوع إلى من أكرم بالعلم، والخضوعُ له والتعلم منه، فأما جعل التوقف الذي هو مقتضى تعارض الأدلة ونتيجة العجز عن ترجيح البعض على البعض وموجباتُ الحيرة مذهبا يتمسك به وعقيدة يدان بها فحيدٌ عما توجبه العقول وتقتضيه الأصول، وبالله العصمة.

والذي يؤيد ما ذكرنا: أن الله تعالى أبقى اسم الإيمان مع وجود ما عليه من الوعيد بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾ [النساء: 43]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: 9]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]. وفي الآية دلالة من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه أبقى اسم الإيمان مع وجوب القصاص الذي هو حكم العمد الخالي عن الشبه كلها.

والثاني: أنه أبقى اسم الأخوة الثابتة بالإيمان بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠] بين القاتل وأولياء المقتول بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية.

والثالث: أنه ما أخرج مرتكب هذه الكبيرة عن استئهال التخفيف والرحمة بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]، والاستدلال بالأوجه الثلاثة مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢] أبقى لغير المهاجر اسم الإيمان مع عظيم الوعيد بترك الهجرة، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا

تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [الممتحنة: 1]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: 8]، والأمر بالتوبة لمن لا ذنب له محال، وفي الآيات كثرة.

وإذا ثبت بما ذكرنا من الدلائل السمعية والعقلية بقاء الإيمان واسم المؤمن نقول: له حكمان:

أحدهما: أن عاقبة أمره الجنة ولا يخلد في النار. دليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧]، وهذا مؤمن وقد عمل الصالحات، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ﴾ [البروج: ١١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: 7]، وقوله: ﴿إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا﴾ [سبأ: ٣٧]، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، وقوله: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٩٠]، في آيات كثيرة لا تحصى.

ثم إن هذا الرجل أتي بما هو أفضل الطاعات ونهاية الخيرات، والشر الذي أتى به لا يبلغ نهاية الجحود، فلو خلّد في النار وأبطل ثوابُ أفضل الخيرات ونهايتها، وما أتى به من الصالحات، بارتكاب ما ليس بنهاية في الشرور ولا له كثرةٌ، بل ارتكب مرة أو مرارا محصورة، مع ما اقترن به مما هو عبادة عظيمة من خوف العقوبة ورجاء عفو خالقه؛ فقد زِيد في عقاب الشرور بل عقابِ شر واحد، ونُقص من ثواب الخيرات. وفيه خلف ما وعد من أن يجزي بالحسنة بعشر أمثالها، والسيئة بمثلها، بل وعد بسبعمائة بقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ

فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 261] الآية. بل وعد أضعاف مضاعفة بقوله: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢45] الآية.

فإذن على زعمهم ما اقتصر في السيئات على جزاء مثلها، بل زاد عليها ما لا نهاية له، ولم يجز على حسنة مثلها فضلا عن العشرة والسبعمائة، وهذا هو الخلف الذي ليس وراءه خلف.

ثم هم ينسبون أهل الحق في تجويزهم العفو عن الكبيرة إلى الخلف في الوعيد، وهذا تحكم ظاهر، والله الموفق.

والحكم الآخر جواز المغفرة وتعليق التعذيب بالمشيئة، وذلك ثابت بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ١١٩]، وهذا نص، ولأنه تعالى عفو غفور، وإنما يتحقق العفو والمغفرة عما هو جائز التعذيب، فأما ما لا جواز للتعذيب عليه، فترك التعذيب عليه لا يكون عفوا ولا مغفرة، كترك التعذيب على المباحات أو الواجبات.

وعلى زعم المعتزلة والخوارج لا تحقق للمغفرة والعفو البتة، ولا يقال: يعفو عن الصغائر؛ لأن عندهم لو كان مرتكب الصغيرة اجتنب الكبائر، فهو غير جائز التعذيب، فلا يكون ترك التعذيب عليه مغفرة وعفوا، وإن كان قد ارتكب الكبائر فالصغائر غير جائز العفو عند أكثرهم؛ لأنه لو جاز له العفو لما جاز التعذيب، ومن جوّز منهم العفو عن الصغائر في تلك الحالة، وجوز التعذيب أيضا؛ فهو مناقض أصولَه في إيجاب فعل ما هو الأصلح، وبهذا يتبين أن لا تحقق للعفو والمغفرة عندهم.

ولما وصف الله تعالى بذلك نفسه دل أن العفو عن صاحب الكبيرة جائز، يحققه أن الله تعالى أمر النبي عليه السلام باستغفاره المؤمنين، وكذلك الأنبياء والرسل والملائكة عليهم السلام يستغفرون للمؤمنين، فلو كان ذلك استغفارا عما لا

يجوز عليه التعذيب لكان هذا سؤالا أن لا يظلم الله تعالى عباده، ومن ظن أن الله تعالى أمر بذلك أنبياءه ورسله وملائكته، وأنهم اشتغلوا بذلك؛ فقد كفر من ساعته. وإن كان استغفارا عما يجوز عليه التعذيب صح ما ذهبنا إليه، وبطل مذهب الخصم، والله الموفق.

ثم ما في الآيات من إثبات الخلود في النار فكذلك محمول على المستحلين بدليل ما ذكرنا من الدلائل السمعية والعقلية، ثم قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ [النساء: ٩٣] الآية وردت في المستحل الذي يقصد قتله لإيمانه، فيكون معناه: متعمدا لإيمانه، فأما من لم يقصد قتله لإيمانه فحكمه ما مر في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] الآية، وقوله: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: ١٨]، فيه مقابلة الفاسق المطلق بالمؤمن، والفاسقُ المطلق هو الكافر، فأما من معه من الطاعات ما لا يحصى كثرة، والتصديق فيه قائم فهو ليس بفاسق مطلق، والكلام فيه لا في ذلك، ألا يرى أنه قال في سياق الآية: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠]. ومن كذب بالنار فهو كافر لا صاحب كبيرة، وكذا صاحب الكبيرة لا يوصف بأنه متعدٍ حدود الله تعالى، بل ذلك الكافر الذي تعدى جميع حدود الله تعالى. فأما صاحب الكبيرة فقد راعى حدود الله تعالى في أشياء كثيرة.

ثم صاحب الصغيرة عندنا جائز التعذيب أيضا؛ لدخوله تحت قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ١١٩]، وقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٣١]، جاء في التفسير أنه من أنواع الكفر، يدل عليه أنه قرئ: «كبير ما تنهون عنه»، وهو الكفر، وبالله العصمة والتوفيق.

فصل في إثبات الشفاعة

وإذا ثبت جواز المغفرة لصاحب الكبيرة جاز أن يغفر بشفاعة الرسل عليهم السلام، وبشفاعة الأخيار، وعند المعتزلة: لما كانت مغفرته ممتنعة بدون الشفاعة لن يتصور مغفرتها بالشفاعة.

ثم ابتداء الدليل لنا في المسألة قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: 48]، ولو كان لا شفاعة لغير الكافر أيضا لم يكن لتخصيص الكافر بالذكر في حال تقبيح أمرهم معنى.

وروي على طريق الاستفاضة أنه عليه السلام قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، وهذا الحديث يبطل تأويل المعتزلة: «ما ورد من الشفاعة أنها للمطيعين، وهي أن يطلب الرسل والملائكة من الله تعالى أن يزيدهم على ما استحقوا من الثواب من فضله بقوله: ﴿لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ﴾ [فاطر: ٣٠].

فإنه عليه السلام نص على أن شفاعته لأهل الكبائر، ولأن ما ذكروا يسمى إعانة لا شفاعة، بل هي في المتعارف اسم لطلب التجاوز؛ فصرفها عن المفهوم إلى ما لا يفهم دخوله تحت الاسم تحريفٌ للكلم عن مواضعها، ولأن تلك الزيادة عندهم إذا لم تكن مستحقة بالعمل توجب تنغيص نعمة الجنة؛ إذ من زعمهم أن التفضل يوجب المنة، وهي تنغص النعمة، وليست الجنة بدار تتنغص فيها النعم.

ولأن إعطاء تلك الزيادة لو كان عندهم جائزا بدون الشفاعة لكان لا يجوز منعها؛ لأن منع ما يجوز إعطاؤه من غير أن يكون للمانع فيه منفعة أو دفع مضرة وينتفع به المعطى له: بخل عندهم، وطلب ما لا يجوز نفعه طلب الامتناع عن الظلم والجور والسفه، ومن ظن أن الأنبياء والمرسلين عليهم السلام والملائكة المقربين صلاوات الله عليهم أجمعين يسألون من الله تعالى ما هذا سبيله فهو كافر، والله الموفق.

ولا تعلق لهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]؛ لأن المؤمن بما معه من الإيمان والطاعات مرتضى وإن وجدت منه كبيرة، وقيل: معناه لا يشفعون إلا لمن ارتضى الله تعالى الشفاعة له، فلم زعمتم أن الله تعالى لا يرتضى بشفاعة صاحب الكبيرة.

ولا تعلق لهم أيضا بقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] لأن الظالم المطلق هو الكافر على ما مر، والله الموفق.

فصل في ماهية الإيمان

الإيمان في اللغة: عبارة عن التصديق، فكل من صدّق غيره فيما يخبره يسمى في اللغة مؤمنا به، ومؤمنا له. قال الله تعالى خبرا عن إخوة يوسف صلوات الله عليهم: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]؛ أي: بمصدق لنا، ثم إن هذا المعنى اللغوي -وهو التصديق بالقلب- هو حقيقة الإيمان الواجب على العبد حقا لله تعالى، وهو: أن يصدق الرسول فيما جاء به من عند الله تعالى، فمن أتى بهذا التصديق فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، والإقرار يحتاج إليه ليقف عليه الخلقُ فيجروا عليه أحكام الإسلام، هذا هو المروي عن أبي حنيفة رحمه الله، وإليه ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله، وهو أصح الروايتين عن أبي الحسن الأشعري، وهو أيضا قول الحسين بن الفضل البجلي من متكلمي أهل الحديث.

ووجهه أنه لما كان عبارة عن التصديق، فمن جعله لغير التصديق فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم، وفي تجويز ذلك إبطالُ اللسان وتعطيل اللغة، ورفعُ طريق الوصول إلى اللوازم الشرعية والدلائل السمعية، يحققه أن ضد الإيمان هو الكفر، والكفر هو التكذيب والجحود، وهما يكونان بالقلب، فكذا ما يضادهما؛ إذ لا تضاد يتحقق عند تغاير المحلين.

والذي يدل عليه أن الله تعالى فرق بين الإيمان وبين كل عبادة بالاسم المعطوف على ما فرق بين العبادات بالأسماء المعطوفة لها على ما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ [التوبة: ١٨]، فقد عطف إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة على الإيمان، ولا شك في ثبوت المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [يونس: ٩]؛ ولهذا كان يفزع أعداء الله تعالى عند معاينة العذاب إلى التصديق دون غيره من الأفعال، كما فعل فرعون وقوم يونس عليه السلام.

يحققه أن الله تعالى خاطب باسم الإيمان، ثم أوجب الأعمال على ما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وذا دليل التغاير، وقصرِ اسم الإيمان على التصديق، وبالوقوف على هذا ثبت بطلان قول من جعل الأعمال إيمانا، وهو قول فقهاء أصحاب الحديث وأكثر متكلميهم، يحققه أنهم لو جعلوا اسم الإيمان واقعا على مجموع التصديق والإقرار والأعمال كلها لأوجب ذلك زوالَ الإيمان بزوال بعض الأعمال، أو بزوال كلها، وأهل الحديث يأبون هذا.

يؤيده أن من آمن وصدق ومات من ساعته قبل توجه أداء شريعة من الشرائع وعبادة من العبادات عليه، وقبل اشتغاله بأدائها، مات مؤمنا، ولو كان الأمر كما زعموا ينبغي أن لا يصير مؤمنا ما لم يأت بالأعمال، وذا باطل بالإجماع، ولو كان كل عمل إيمانا على حدة لكانت الأديان كثيرة، ويكون المنتقل من عبادة إلى عبادة منتقلا من إيمان إلى إيمان، ومن دين إلى دين، فالقول به باطل، وينبغي أن يقال: إن الجنب منهي عن تحصيل الإيمان، والمفسد للصوم والصلاة مبطل للإيمان، وذا كله باطل.

يحققه أن كل عبادة من الصلاة والزكاة والحج والصوم لها اسم خاص تعرف به خاصيتها، لا يشاركه فيه غيره، فما بال أرفع العبادات -وهو التصديق- ليس له اسم خاص يمتاز به عن غيره، ويؤيده أنه تعالى جعل الإيمان شرطا لقيام الأعمال الصالحة بقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾ [الأنبياء: 94]، ولو كان الإيمان اسما لكل عبادة لكان شرط الشيء نفسَه، وفي هذه المسألة دلائل جمة ذكرها الشيخ أبو منصور رحمه الله في تصنيف له مفرد في هذه المسألة.

ولا تعلق للخصوم بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: 143]؛ أي: صلاتكم إلى بيت المقدس؛ لأنه يحتمل أن المراد من الآية تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس؛ إذ الواجب فيها هو التوجه إليه، ويحتمل أن المراد بها نفس الصلاة غير أنها سميت به مجازا لما أنه لا صحة لها بدون الإيمان، أو لأنها دلالة على الإيمان، ولا كلام في ذلك، وإنما الكلام في الحقيقة، والله الموفق.

وإذ ثبت أن الإيمان هو التصديق وهو لا يتزايد في نفسه: دل أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فلا زيادة له بانضمام الطاعات إليه، ولا نقصان بارتكاب المعاصي، إذ التصديق في الحالين على ما كان قبلهما، فكان تأويل ما ورد من الزيادة في الإيمان ما روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فيؤمنون بكل فرض خاص؛ فزاد إيمانهم بالتفصيل مع إيمانهم بالجملة، وكذا هذا التأويل مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما، وكذا الثبات على الإيمان والدوام عليه زيادة عليه في كل ساعة، والله الموفق.

وبالوقوف على أن الإيمان هو التصديق يعرف بطلان قول من جعل الإيمان مجرد القول كما ذهب إليه الرقاشي وعبد الله بن سعيد القطان والكرامة، ويقول:

ليس في القلب منه شيء لأنا بينا أنه التصديق، والإقرار باللسان دليل عليه لا أن يكون مجرد الإقرار إيمانا.

يحققه أن الله تعالى قال في المنافقين: ﴿الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: 41]، ولو لم يكن في القلب إيمان لم يكن لهذا القول فائدة، ولصار هذا أيضا وصف الرسل والصحابة وجميع المؤمنين، وكانوا معيرين بما عير به المنافقون، أو كان الله تعالى عير المنافقين بما عليه الرسول والصحابة، وكان مخطئا في تعييرهم بذلك، وكلا القولين كفر، وقال الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا﴾ إلى أن قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14]، ولو كان الإيمان باللسان دون القلب لكان قولهم: «آمنا» إيمانا، ولصار الأمر بأن يقول لهم: «لم تؤمنوا» أمرا بأن يكذب، ومن زعم أن الله تعالى أمر رسوله عليه السلام بأن يكذب، فقد كفر، وكذا لم يكن لقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ معنى؛ لأنهم يقولون للنبي وللصحابة: ولم يدخل الإيمان في قلوبكم أيضا، وفساد هذا ظاهر لا يخفى، وهذا واضح لا معنى للإطناب، وإيراد جميع ما هو الدليل في الباب.

ثم إن عند عبد الله بن سعيد إذا وجد التصديق بالقلب والإقرار باللسان كان الإقرار هو الإيمان لا التصديق، وإذا انعدم التصديق لم يكن مجرد القول إيمانا، فكان التصديق شرطا لكون الإقرار إيمانا، فعلى قوله لم يكن أهل النفاق مؤمنين بمجرد إقرارهم لما انعدم التصديق.

فأما الكرامية فإنهم يزعمون أن الإقرار المجرد هو الإيمان بدون شريطة التصديق، والمنافق مؤمن حقا وليس بكافر مع أن الله تعالى سماه كافرا بقوله: (سواء عليهم) إلى قوله: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ إلى قوله ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ [التوبة: 80]، وهذا رد للنص وتخطئة لله في تسميته كافرا، وكل ذلك كفر، وفيه جعل من خرج في الدنيا مؤمن حقا مستحقا للخلود في الدرك

الأسفل من النار، وهؤلاء الجهال الضلال يجعلون من أكره على إجراء كلمة الشهادة على لسانه مؤمنا بدون التصديق، ومن أكره على إجراء كلمة الكفر على لسانه كافرا حقا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان، ثم يجعلونه من أهل الجنة خالدا مخلدا، وفساد هذا كله لا يخفى، ثم إن الله تعالى بين في هذه الآية أن الإيمان في القلب بقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، فيكون راده كافرا، والله الموفق.

يحققه أن من اشتغل بقضاء حاجته في الكنيف ينهى عن إجراء كلمة الإخلاص على اللسان. وكذا يكره ذلك في بعض الأحوال، كما في حالة اشتغاله بالقراءة في الصلاة، يكره قطع نظم القرآن والاشتغال بإجراء كلمة الإخلاص على لسانه، والقول بالنهي عن الإيمان وكراهيته باطل جدا، وهذا قول تغني حكايته عن الإطناب في رده، وبالله العصمة.

وكذا بالوقوف على أن الإيمان هو التصديق يعرف فساد قول جهم: «إن الإيمان هو المعرفة»، يحققه أن أهل العناد كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما كانوا يعرفون أبناءهم بشهادة الله تعالى، وكانوا يكتمون الحق وهم يعلمون، وما كانوا مؤمنين حيث لم يصدقوا، والمؤمنون آمنوا بالكتب والرسل والملائكة، ولا معرفة لهم بأعيان جميعهم، وبانفكاك الإيمان عن المعرفة وجودا وعدما يعرف بطلان قول جهم ومن ساعده، والله الموفق.

وإذا عرفت أن الإيمان هو التصديق وهو أمر حقيقي لا يتبين بانعدامه وتبدله بما يضاده أنه ما كان موجودا؛ كمن كان قائما ثم قعد، أو كان شابا ثم شاخ، لم يتبين أنه ما كان قائما ولا شابا، وعرف بهذا بطلان قول الأشعرية ومن ساعدهم في الموافاة، وهو القول: أن العبرة للختم، فمن ختم له بالإيمان يتبين أنه كان من الابتداء مؤمنا، وحين كان خر ساجدا بين يدي الصنم معتقدا للشرك والأديان

الباطلة كان مؤمنا مصدقا، ومن ختم له بالكفر -نعوذ بالله- يتبين أنه كان كافرا من الابتداء وأنه حين كان مصدقا لله ورسوله موقنا مخلصا آتيا بالعبادات كان كافرا.

وهذا ظاهر الفساد، وقضية هذا أن من شاخ يتبين أنه كان شيخا حين كان مترعرعا وفي حال عنفوان شبابه، بل حين كان طفلا رضيعا في المهد، بل حين كان في بطن الأم، والقول به إنكار للحقائق، وبالله العصمة.

وبهذا يعرف أيضا بطلان قولهم: «إنا مؤمنون إن شاء الل تعالى»، لأن ذلك كشاب يقول: «أنا شاب إن شاء الله تعالى»، وكطويل يقول: «أنا طويل إن شاء الله تعالى»، وذلك كله هذيان، فكذا هذا، والله الموفق.

فصل في الإمامة

المسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقطع مادة شرور المتغلبة والمتلصصة، وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة التي لو دامت لأفضت إلى التقاتل والتفاني، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة ما أفاء الله تعالى عليهم من الغنائم؛ ولهذا اجتمعت الصحابة رضي الله عنهم على نصب الإمام. وعرف بهذا بطلان قول أبي بكر الأصم وهشام بن عمرو من رؤساء القدرية «إن نصب الإمام ليس بواجب»، وتعليل الأصم: «أن الناس لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الإمام» تعليلٌ فاسد لما مر من إثبات الحاجة إلى أمور كثيرة وراء قطع المنازعات، والإنصاف والانتصاف، على أن قوما لو استغنوا عنه لكانت الصحابة رضي الله عنهم مع جلال أقدارهم وشدة احتراسهم عما لا يحل ولا يحمد، وامتناعهم عن الظلم والتعدي، أولى الناس بالاستغناء، وحيث لم يستغنوا هم عنه دل أن ذلك ليس بشيء، والله الموفق.

ثم ينبغي أن يكون الإمام في كل وقت ظاهرا يمكنه القيام بما نصب هو له؛ إذ نصب من لا يمكنه القيام بذلك غير مفيد، وبهذا يبطل قول الروافض، بإمام غائب مختفٍ ينتظرون خروجه، والله الموفق.

ثم المروي الذي انقادت له الصحابة، وسلمت الأنصار الأمر للمهاجرين، وأجمعوا جميعا على إمامة الصديق رضي الله عنه وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «الأئمة من قريش»، يقتضي أن يكون كونه قرشيا شرطا، ولا يختص بطن من قريش دون بطن. وانعقد الإجماع على هذا أيضا حيث سلمت الأنصار رضي الله عنهم الأمر عند سماعهم هذا الخبر، وثبت أن كونه هاشميا ليس بشرط، وانعقاد الإجماع على الصيق رضي الله عنه دليل على وجوب إجراء الحديث على العموم في جميع بطون قريش، ولا اختصاص لبطن منهم، وبه يبطل قول الروافض في الاقتصار على بني هاشم أو على علي وأولاده رضى الله عنهم. وبه يبطل أيضا قول الضرارية: «إن الإمامة تصلح في غير قريش»، وقول الكعبي، حيث زعم أن القرشي أولى بها، فإن خافوا الفتنة جاز عقدها لغير القرشي.

ثم إن المتكلمين بنوا الأمر في هذه المسألة على مجرد الشرع الوارد في تعيين قريش دون الكشف عن المعنى، والشيخ أبو منصور الماتريدى رحمه الله ذكر في ذلك معانى معقولة متينة، وحكما بليغة لا وجه لذكرها في مثل هذا الكتاب، وقد ذكرتها على الاستقصاء في كتاب تبصره الأدلة.

ثم للمتكلمين كلام كثير فيما يشترط من الصفات الثابتة للإمام، وبينهم خلاف، ولهم أقاويل مختلفة لا وجه لذكرها في هذا الكتاب، وقد ذكرت ذلك كله في كتاب تبصرة الأدلة بحمد الله ومنه.

ثم إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه استجمع فيه مع كونه قرشيا جميع ما يحتاج إليه في الإمامة، وينصب هو لأجله من العلم والديانة والصلابة في الدين،

ورباطة الجأش، والعلم بتدابير الحروب، والقيام بتهيئة الجيوش، وتنفيذ السرايا، ومعرفة سياسة العامة، وتسوية أمور الرعية، وغير ذلك مما يحتاج إليه في الإمامة؛ ولهذا اختارته الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وانقادوا لأوامره.

ثم مع وجود أسباب الصلاحية أجمعت الصحابة رضوان الله عليهم على إمامته؛ إما استدلالا منهم بتفويض النبي عليه السلام إقامة ما هو من أعظم أركان الدين -وهو الصلاة- إليه، وأمره إياه بأن يحج بالناس سنة تسع عند قعوده عليه الصلاة والسلام عن ذلك لعارض شغل. وإما بأن اللطيف الخبير جل ثناؤه نظر لأمة حبيبه ومتبعي صفيه ونجيّه، فجمع آراءهم المختلفة وأهواءهم المتشتتة، على من هو أكثرهم فضلا، وأغرزهم علما، وأوفرهم عقلا، وأصوبهم تدبيرا، وأربطهم عند الملمات جأشا، وأشدهم على وعد الله بإظهار الدين على الأديان كلها اتكالا، وأيمنهم بقيبة، وأطهرهم سريرة، وأعودهم على أفناء الخلق وطبقات الرعايا نفعا، وأقدمهم إسلاما، وأجودهم كفا، وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال في ذات الله يدا، وأقلهم في ذات الله تعالى مبالاة عن لومة لائم وملاحاة جاهل. فرضوان الله عليه وعلى محبيه ومتبعيه. وبأي سبب كان انعقد الإجماع فهو حجة موجبة للعلم قطعا.

ثم الدليل من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: 16]؛ أمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام أن يقول للذين تخلفوا عن الغزو معه: «إنكم ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد»، وأشار في الآية إلى كون الداعي مفترض الطاعة، ينالون الثواب بطاعتهم إياه وإجابتهم إياه إلى ما دعاهم إليه، ويستحقون التعذيب بالعذاب الأليم بعصيانهم إياه، وإعراضهم عن الإجابة إلى ما دعاهم إليه؛ فإنه تعالى قال: ﴿فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: 16]؛ وهذا هو أمارة كون الداعى مفترض الطاعة.

ثم اختلف أهل التأويل في المراد بقوله تعالى: ﴿أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾، منهم من قال: هم بنو حنيفة، ومنهم من قال: هم أهل فارس، على ما قال الله تعالى في آية أخرى: ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء: 5]، وهم جنود بخت نصر، والله أعلم.

والداعي إلى قتال بني حنيفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه فتثبت به خلافته، وتثبت خلافة من عقد هو له واستخلفه؛ وهو عمر رضي الله عنه. والداعي إلى قتال فارس عمر رضى الله عنه فتثبت به خلافته، وبثبوت خلافته ثبوتُ خلافة من استخلفه وهو أبو بكر رضي الله عنه. فكان في الآية دلالة خلافة الشيخين رضي الله عنهما.

والذي يؤيد هذا أن النبي كان أفضل البشر، وسيد الأنبياء، ثم أتباع كل نبي بعد وفاته بقوا الدهر الطويل والأمد المديد على شريعته متمسكين بدينه وسنته، فلا يظن أن أصحاب رسول الله عليه السلام أجمعوا على باطل، وغصب الحق من مستحقه، ونصب جائر متعدٍ، وجلدة رسولهم بعد لم تبرد، هذا -والله- الظن المحال والقول الباطل.

ثم لو كان أبو بكر غصب الحق من على رضي الله عنه كيف لم يشهر علي سيفه ولم يطلب حقه؟ وكيف قعدت الصحابة وهم الموصوفون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن نصرته؟ وكيف سلمت الأنصار الأمر لقريش عند قيام الدليل ثم اتبعوا مبطلا وخذلوا حقا؟ وأيّ جبن وضعف كان بعلي رضي الله عنه وعشيرته حتى انقادوا للباطل ونزلوا على الظلم والحيف، وصبروا على ذل غصب الحق؟ غير أن الروافض قوم قد ضلوا عن الرشد، وعموا عن رؤية الصواب والحق.

والأمر في صحة خلافة الصديق رضي الله عنه أظهر وأشهر من أن يحتاج إلى إطناب فيه، وقد ذكرت الكلام فيه على الاستقصاء في كتاب التبصرة الأدلة، والله الموفق.

وبثبوت خلافة أبي بكر ثبتت خلافة عمر لأنه هو الذي ولّاه واستخلفه مع ما مر من دلالة الكتاب على صحة خلافته، وكذا الإجماع انعقد بعد وفاة الصديق على خلافة عمر رضي الله عنهما، وعلي رضي الله عنه سلم الأمر له، وزوّجه ابنته أم كلثوم، وعلي رضي الله عنه أجل قدرا وأشجع قلبا وأمنع عشيرة من أن يغصب حقه، وأقوى ديانة وأشد ورعا من أن يزوج ابنته ظالما غصبه حقه وحرمه حظه. والخبر مشهور عن النبي أنه قال: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» رضي الله عنهما. ثم إن الله تعالى أعز الدين ببركة إمامته، ونشره في أقطار الأرض، وأذل الجبابرة والعتاة منا منه وفضلا، والله ذو الفضل العظيم.

ثم بعد وفاة عمر رضي الله عنه أجمع من جعل عمر رضي الله عنه الأمر شورى فيما بينهم على خلافة عثمان رضي الله عنه وعقدوا له الخلافة، وكانت جميع شرائط الإمامة فيه ثابتة؛ فثبتت خلافته، ثم قتل مظلوما شهيدا عليه رضوان الله وتحياته.

وكذا علي رضي الله عنه انعقدت خلافته ببيعة من لهم ولاية البيعة، وهو يومئذ أفضل خليقة الله تعالى على وجه الأرض، وأولاهم بها؛ إذا المتولي لها كبار الصحابة، وأئمة الخلق، وخيار من بقي من الصحابة.

ثم وقع الخلاف بعد ذلك بأسباب لا معنى لذكرها ههنا لاشتهارها، فلم يوجب ذلك قدحا فيما انعقد من خلافته وثبت من إمامته. وفي صحة خلافة كل واحد من الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين دلائل، وعليها للخصوم شبهه، وللمخالفين في كل واحد منهم مطاعن، بينا الدلائل، وكشفنا الشبهه، وأظهرنا براءة

ساحتهم عما نُسب إليهم من المطاعن في كتاب تبصرة الأدلة على وجه لم تبق للمسترشد شبهة، ولا لمخالف ريبة، ولا لمعاند مقال بحمد الله تعالى، غير أنا اكتفينا بهذا القدر في هذا الكتاب إيثارا للتخفيف، وتحاميا عن إبرام الناظر فيه، واعتمادا على ما ذكرنا هناك، والله الموفق.

ثم أفضل الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضوان الله عليهم أجمعين. دليله: ما روى أبو داود، وسليمان بن الأشعث السجستاني في كتاب السنن بإسناده عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «كنا نقول في زمن رسول الله عليه السلام : لا يعدل بأبي بكر أحد ثم عمر ثم عثمان» وروي أيضا عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «كنا نقول ورسول الله عليه السلام حي أفضل أمة النبي بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم».

وروى أبو داود أيضا عن محمد بن الحنفية رضي الله عنه أنه قال: قلت لأبي: أي الناس خير بعد رسول الله، قال: أبو بكر، قلت: ثم من، قال: ثم عمر، قال: ثم خشيت أن أقول: ثم من، فيقول: عثمان، فقلت: ثم أنت يا أبت، فقال: ما أنا إلا رجل من المسلمين؛ فثبت بهذه الأحاديث ما ادعينا من الترتيب. وفي فصل الترتيب في الفضيلة اختلاف بين الناس، وفيه كلام كثير ودلائل جمة ذكرت بعضها في كتاب تبصرة الأدلة، وكتابنا هذا يضيق عن ذكر ذلك، والله الموفق.